

復

旦

大興子

圖

方

館

教

贈

石方山

一九九二

五

作者學經歷簡介

國立中央大學哲學學士

美國華盛頓大學哲學博士

國立浙江大學教授

國立中央大學教授

美國匹茲堡大學教授

美國賓州州立大學教授

國立台灣大學客座教授

國立台灣師範大學教授

私立東海大學講座教授

序

《易學新論》約爲兩部份：一、闡發易之義理者，如〈釋乾坤〉、〈易之時用〉、〈周易六十四卦生生之序〉、〈易經哲學與懷德海之機體主義〉，其內容各涉某份《易》之義理。二、釐清有關《易》之爲書之誤解。如〈洪範與易經〉在說明《易》之古老及其義蘊；〈孔子與易經〉說明孔子不信卜筮，但重易辭所含之道德含義；〈評歐陽修易童子問〉在指正歐陽公誤解十翼之辭及童子問中所滋生之疑古謬見；〈評章太炎論易與唯識〉在糾正太炎先生以《唯識論》之名相牽強傳會《易》之玄旨，並略陳近兩百年來中國民族智慧之墮墜。

夫易冒天下之道而人乃道之管也。唯人能窮神知化以通天下之志；唯人能成性存仁以化成天下；唯人能黃中通理以發於事業；唯人能觀變趣時故能窮通變久；唯人能終日乾乾善補其過而見諸德行。

易之道賅而存焉，而易之理則圓融無礙、要而不繁。似可約爲十玄之門以窺其底蘊：(一)乾坤成列 (order out of disorder)，(二)生生謂易 (creativity)，(三)新新不停 (novelty)，(四)旁通時行 (extensive connectedness)，(五)一五得中 (way of Golden Mean)，(六)三才之道 (human participation)，(七)成性存仁 (humanity and its moral worth)，(八)化成天下 (edi-

fication and world – civilization)，(九)窮通變久 (principle of renewal)，(十)保合太和 (comprehensive harmony)。上舉十玄門之精義猶待探索，其詳當期諸不久之將來，另書以陳述之。

民紀八十五年三月

目錄

序	一
第一篇、釋乾坤	一
第二篇、易之時用	三一
一、西方時間觀之演變	三一
二、輓近西方哲學界對於時間之再認知	四六
三、中國易經中「時」的哲學	五五
第三篇、六十四卦生生之序	六七
第四篇、易經哲學與懷德海機體主義	一〇九

第五篇、洪範與易經	一三三
-----------	-----

第六篇、孔子與易經	一五一
-----------	-----

一、孔子晚而喜《易》	一五一
二、馬王堆帛書《易》文之內容及其抄寫之年代	一五四
三、孔子作「十翼」問題	一五七
四、《易》中「子曰」問題	一六二
五、孔子對於《易》辭之新詮釋	一六四
六、孔子之「神道設教」觀	一七一
七、總結	一七四

第七篇、評歐陽修《易童子問》	一八一
----------------	-----

緣起	一八一
一、〈序卦傳〉與〈雜卦傳〉	一八二

第八篇、評章太炎論《易》與《唯識》

二、〈說卦傳〉	一八四
三、〈象傳〉	一八七
四、〈彖傳〉	一八九
五、〈文言傳〉	一九四
六、〈繫辭傳〉	一九六
七、三種互不相容之成卦法解故	一九八
(一)結繩與八卦	一九九
(二)河圖、洛書	二〇一
(三)撰著成卦	二〇五
八、結論	二〇八
一、太炎先生其人	二一三
二、太炎先生所生之時代	二一五
三、太炎先生誤解文王獄中生活	二一九
四、太炎先生比附易卦與唯識名相	二二三

甲、「乾即阿賴耶」、「坤即末那執」	二二三
乙、評「咸」是「愛欲潤生」及「易有三乘」說	二二六
丙、評「種性」與「業識」	二二九
丁、評「無人類」說	二三一
五、《唯識》略評	二三八
六、總結	二四〇

第一篇 釋乾坤

弁言

總六十四卦而言，不外陰陽兩爻之組合而已。陰陽者乃創化生生之資源也。創化生生，與時偕極，是故時之爲用大矣哉！（易卦彖辭言「時義」或「時用」者計十二卦。其涉及時之變化如隨順、反復、革故、鼎新、終始者共二十九卦。）陰陽佈濩、乾坤起用，其盈虛消息、革故鼎新、反復終始者，皆所以彰陰陽之愛德、顯乾坤之體用者也。

中國哲學兼儒道兩家自始不犯古代印度哲學家「四大」之謬見，以地、水、氣、火爲萬物之質料，亦不陷於古代希臘自然哲學家之謬見，如賽勒斯（Thales）以水爲萬物之原始物質，或者如海拉克萊特斯（Heraclitus）以火爲萬物之基因。更無現代西方科學家所持「科學唯物論」（scientific materialism）之執見：以爲此處有一獨立存在、客觀的物質世界。^①

中國先哲以乾坤爲宇宙，而宇宙乃創化歷程中所顯現之時間功能及空間功能也。時間空間原不可分割，但爲語言方便起見，世人謂「古往今來謂之宇」、「上下四方謂之宙」。有乾而無坤，是爲「亢龍有悔」。「亢龍有悔」者伴侶喪亡之象也，有坤而無乾，則「龍戰於野」。「龍戰於野」者，乃「嫌於无陽」，於是求偶於陽也。蓋創化生生必賴「乾坤相與」、「天地

交泰」、「陰陽合德」、「剛柔有體」。中國思辯哲學中之兩元乃「體用不二」之兩元，非甲乙鬥爭之兩元也。又此兩元彰「相輔相成性」(complementarity)，避「相互排斥性」(mutual exclusiveness)。^②

又中國易學中「創化生生」之義尤重「保合太和」。「保合太和」者「全體和諧」也。「全體和諧」雖有大小範圍與層次之分。但必先有「全體和諧」方得言乎較小範圍或較低層次之和諧。如無和諧，則創化生生幾乎息矣。是故《易》〈繫辭傳〉有言：「乾坤成列，易立乎其中。」又謂「乾坤其易之緼邪！易不可見，則乾坤或幾乎息矣。」^③

人生天地之間，因日月而有晝夜，因四時而有寒暑；因天生智慧而參與宇宙之創化。姑不論習得之技術如何增進人類之福利，但必須保持宇宙之大和諧，方不致自毀天地，使人類相與同歸於盡。此正現代人所大聲疾呼之「保持宇宙生態平衡」者是也。

此項天、地、人三者相應和諧，即《易》〈繫辭傳〉中所言「三才之道」也。乃中國人文化創造之主要精神。不幸近代中國人不肖之子孫無視此種精神，而崇尚近代西方哲學之兩元論；在思想上陷於心物、主客、內外、能所、人與自然種種對立。並推而廣之，於社會人群中誇張階級衝突，兩性衝突、政府與人民、法律與自由種種衝突。於是處處主張對抗鬥爭，以革命暴力消除異己為得計。只圖個人意志或者黨派策略或者民族優越感之獲得伸張，而無視個人身心之和諧，社會群體之合作，及世界人類之和平共處。如一味從事於鬥爭文化或可取勝於一時

，但終將破壞天、地、人三者之和諧，使三者同歸於盡矣。



是故當此追求生態平衡之時，彰明天地覆載萬物、陰陽撫育萬物、乾坤以美利天下之理，或可有助於中國人重振《易》重創化生之哲學智慧。如中國人得恢復其固有之信念：參天地之化育而以保合太和為本，其有助於維持世界和平秩序，豈容忽視哉。

× × × × × × ×

乾 三三 元、亨、利、貞。

鍵 元亨利貞。（湖南馬王堆漢墓中帛書《易經》：乾作鍵，亨作享。④古文書法有異，但通假。）

元 據何休註《春秋公羊傳》謂「變一為元。元者、氣也。無形以起，有形以分。造作天地，天地之始也。」⑤何休釋「元」為氣，開宋儒以後陰陽二氣之說，實非《周易》之本義。實則「元」者、始也。此始者，乃現行世界之始也。亦即現行時間之始也。如以「元」為氣，則《易》有涉及唯物論之嫌。

亨 通亨。甲文亨作、金文作、象進獻貢物之事，後衍生為「保有」或「享有」之義。亨又有上下交通、來往不窮之義。俗語所謂「萬事亨通」者也。

利指當此最佳之時會：如「利涉大川」、「利見大人」、「利建候」、「无不利」、「无攸利」等等，利者皆指「變而通之」之謂也。

貞者正當其時，正當其事，正當於義，或正當於不義。因種種情況之不同，故有「貞吉」、「貞凶」、「貞吝」、「貞厲」之別。坤言「利牝馬之貞」，指牝馬應順從伊刺馬（不去勢之種馬）⑥，所以保持其優良之品種。據甲骨文「貞」又有卜問之義。卜問之目的在祛疑，是故「貞吉」、「貞凶」、「貞吝」、「貞厲」各指祛疑之程度而言。

初九 潛龍勿用。

〈象傳〉：潛龍勿用，陽在下也。

〈文言傳〉：潛龍勿用何謂也？子曰：「龍德而隱者也。不易×「見」乎世，不成乎名，遯世无悶。不見「乎世」而无悶，樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也。」

〔解〕「易」爲「見」之錯簡，蓋以形近而誤。依下文「不見「乎世」而无悶」得知上文「不易」中之「易」字必爲「見」之誤。且「不易乎世」不成文理。又「乎世」二字因上文而遺漏，應補而正之。

〈文言傳〉：潛龍，勿用，下也。

〈文言傳〉：潛龍勿用，陽氣潛藏。

〈文言傳〉：「初九」潛之爲言，隱而未見，行而未成，是以君子弗用也。君子學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之。

【解】

依上下文理「初九」二字補入。於初九〈文言傳〉一再言「陽在下」、「龍德隱」。作者於弁言中歷言乾者時間功能，而坤者乃空間功能也。應用之於人事，則乾指當事人所處之時會，而坤指當事人所居之地位。初九爲卦之始，居於下位。雖當位者爲乾之陽剛，具有聖賢之德，但其未當九五之位不得爲聖，故退而居於賢者之位。故有「不見乎世，不成乎名，遯世无悶」之稱許，並讚之爲「潛龍」。惟賢者雖隱，仍不廢其學、問，修其學、問、居、行，蓋有所待。〈文言傳〉之所言可與《禮記》中〈儒行〉、〈中庸〉及〈學記〉各篇相參證。又古之作《易》者以聖賢爲「人中之龍」(paragon)，故以龍喻之。⑦

九二 見龍在田，利見大人。

〈象傳〉：見龍在田，德施普也。

〈文言傳〉：「九二」曰：「見龍在田，利見大人，何謂也」？子曰：「龍德而正中者也。庸言之信，庸行之謹。閑×「閑」邪存其誠。善世而不伐，德博而化「成」。《易》曰：「見龍在田，利見大人」，君德也。」

〔解〕文字：「九二」依前後文理應補入。「閑」乃「閉」之誤。蓋以形近。又「德博而化」下缺一「成」字。「善世而不伐」「德博而化成」乃平行對句。訓詁：「庸言之信，庸行之謹」中「之」字應作「以」字解。而「庸」乃「用」也。即言「用言以信，用行以謹。」又「閑邪」者，即言凡能拒絕邪言邪行者，方足存其誠。「邪」與「誠」不相容也。邪，不正謂之邪。

〈文言傳〉此節所言仍以賢人居下位所可行之事，即所謂「善世而不伐，德博而化成」之謂也。

〈文言傳〉：見龍在田，時舍也。

〔解〕時舍者，暫時滯留之處也。龍雖水物，但以上天從雲爲是。在田者，乃居於民間，君子雖居於民間，但得以化民成俗也。

〈文言傳〉：見龍在田，天下文明。

〔解〕以賢人雖在下位，足以化成天下。故曰「天下文明」。

〈文言傳〉：《易》曰：見龍在田，利見大人，君德也。

〔解〕此節已見前文，此處重覆。足見〈文言傳〉非成於一時代一人之手。乃百衲本，雖見重覆，後人亦不加校正。

九三 君子終日乾乾，夕惕若，厲无咎。

〔解〕

此一爻辭讀法頗多爭論。唐郭京於《周易舉正》中，力言「夕惕若」應斷句。並舉離六五「戚嗟若」、「出涕沱若」，巽九二「用史巫紛若」，節六三「則嗟若」爲證。郭京之見可取。依文理「厲」亦應斷句。復六三「頻復厲无咎」。遯初六「遯尾厲」。睽九四：「睽孤遇元夫，交孚厲无咎。」凡此「厲」都爲單獨之辭，應作句。又下《文言傳》謂「君子進德修業，故乾乾，因其時而惕，雖危，无咎矣。」可謂此一爻辭之正解。「乾乾」者「剛健自強不息」也。

《象傳》：終日乾乾，反復道也。

《文言傳》：九三曰：「終日乾乾夕惕若，厲，无咎。何謂也？」子曰：「君子進德修業，忠信所以進德也。脩辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與「研」幾也。知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，居下位而不憂。故乾乾，因其時而惕。雖危，无咎也。」

〔解〕

缺一「研」字。「知至至之，可與「研」幾也。」方得與「知終終之，可與存義也」相互平行對立。「研幾」二字見《繫辭傳》。「幾」者存亡得失之機會與遭遇也。《繫辭傳》曾言：「幾者，動之微，吉之先見者也。」故機遇與卜筮有關。⑧

《文言傳》：終日乾乾，行事也。

《文言傳》：終日乾乾，與時偕行。

〈文言傳〉：九三重剛而不中，上不在天，下不在田。故乾乾，因其時而惕，雖危，无咎矣。

〔解〕此節與前文近乎重覆。「上不在天，下不在田」意指卦之初爻爲田或爲地，而上爻爲天爲雲。今九三居九二之上，故謂之爲「重剛」。但上不在天，亦不在田，處境危險，故不得不終日乾乾。此與〈繫辭傳〉言「三多凶，四多懼」之義相吻合。

九四 或躍在淵，无咎。

〔解〕水深處爲淵，如《詩》言「如履薄冰，如臨深淵。」言應小心謹慎爲宜。

〈彖傳〉：或躍在淵，進，无咎也。

〈文言傳〉：九四曰或躍在淵，何謂也？子曰：「上下无常，非爲邪也，進退无恆，非離群也。君子進德修業，欲及時也，故无咎。」

〈文言傳〉：或躍在淵，自試也。

〔解〕前言：「君子進德修業，欲及時也。」再則曰：「或躍在淵，自試也。」皆指君子之志在進取，由九四上進爲九五。而九五有「飛龍在天」之象，是故有由賢者而進入聖人或大人之象。其成敗未可必，故「或之」。「或之」者疑之也，但賢者與聖人皆爲人中之龍，何疑之有？

〈文言傳〉：或躍在淵，乾道乃革。

【解】九四爲由內卦而入於外卦，由貞而入於悔，由下而入於上。皆變化之道。正如革卦九五所言「大人虎變」，上六所言「君子豹變，小人革面」。「乾道乃革者」即「乾道乃變」也。賢者或君子得爲人君或聖人，豈能無變化乎！

〈文言傳〉：九四重剛而不中。上不在天，下不在田，中不在人，故或之。或之者疑之也，故无咎。

【解】前於九三已言「九三重剛而不中，上不在天，下不在田」，今於九四加之以「中不在人」。查易「六畫而成卦」又查易「有天道焉、有人道焉、有地道焉，兼三才而兩之，故六。」（見〈說卦傳〉）治易者皆以三爻、四爻爲人爻，今謂九四爲「中不在人」，殊不應理。

又前已言〈文言傳〉非成於一時代一人之手，乃百納本也。今又於乾之九四言「中不在人」，極不應理。宋儒歐陽修於《易童子問》中謂「十翼之言叢脞且雜亂無章」，良有以也。

又今據湖南馬王堆帛書中《周易》部份，並無〈文言傳〉。自司馬遷作《史記》時方列舉〈序〉、〈象〉、〈彖〉、〈繫辭〉、〈說卦〉、〈文言〉諸篇名，並未言此乃孔子之作，更無「十翼」之稱謂。司馬遷《史記》之完成約當西曆紀元前之一百年，而馬王堆帛書之隨葬入土，約在紀元前一六八年，相距約遲七十年。〈文言傳〉經後

儒之集結，應在此七十年之間。

九五 飛龍在天，利見大人。

〈象傳〉：飛龍在天，大人造也。

〈文言傳〉：九五曰：「飛龍在天，利見大人，何謂也？」子曰：「同聲相應，同氣相求。水流溼，火就燥，雲從龍，風從虎，聖人作而萬物睹。本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。」

〈文言傳〉：飛龍在天，上治也。

〈文言傳〉：飛龍在天，乃位乎天德。

〈文言傳〉：「九五，飛龍在天，利見大人。」夫大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違；後天而奉天時。天且弗違，而況於鬼神乎。

解 「夫大人者」之前依文理，應有「九五，飛龍在天，利見大人。」方得互相銜接。

又《文言傳》前節之所言「同聲相應，同氣相求」，「雲從龍，風從虎」，「聖人作而萬物睹」者，孔子心中或有所指。孔子前於《易傳》、《論語》、《中庸》中盛讚堯、舜、禹、湯（革卦卦辭有謂「湯武革命順乎天，而應乎人。」）、周之文王與周公，又據歷史所稱古代聖人各有賢佐，如稷、契、皋陶、伊尹、甘盤、呂望諸人。此

之所謂「雲從龍，風從虎」。言在上則獲治，在下則化成。即言聖人作而天下文明，蓋因有賢者在下爲之佐也。聖與賢乃得「同聲相應、同氣相求。」

又〈文言傳〉所言：「大人與天地合其德……與鬼神合其吉凶云云」不背孔子「天人合德」及「神道設教」之旨趣。所謂天人合德者，即言智者言天未嘗離乎人，言人亦未嘗離乎天。蓋以人居天地之間（「天、地、人、三才之道」）故爾以上爲天，以下爲地；故爾有四時寒暑；故爾有日月晝夜；故爾有生、長、老、死。所謂「神道設教」者，所以使世人明乎養生送死之責任與義務，彰人道之善良。庶幾人人得因宇宙生生之德而不朽。此乃〈繫辭傳〉之所言「通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之」之謂也。

上九 亢龍有悔。

〈象傳〉：亢龍有悔，盈不可久也。

〈文言傳〉：上九，亢龍有悔，何謂也？子曰：「貴而無位，高而無民，賢人在下位而無輔，是以動而有悔也。」

解 「賢人在下位而無輔」之言似有語病。若以此言針對「亢龍」，於意則可取。蓋亢之爲言高傲、獨斷、自專之謂也。如帝王如此，試問在下之賢者如何能盡其輔佐之責？「亢龍有悔」即言其高傲、獨斷、自專，故動而有悔矣。

〈文言傳〉：亢龍有悔，窮之災也。

〈文言傳〉：亢龍有悔，與時偕極。

〈文言傳〉：「上九，亢龍有悔」，亢之爲言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪，其唯聖人乎，知進退存亡「得喪」而不失其正者，其唯聖人乎！

〔解〕 文字：依上下文理，應有「上九，亢龍有悔」及「得喪」等文字，故補入。

就文理言，〈文言傳〉此節之所言實兼指人事之得失、喪亡、進退、伸屈，歷史之窮、通、變、久，及宇宙之盈、虛、消、息。所謂「知進退、存亡、得喪而不失其正」、「所謂「窮之災也」、又所謂「盈不可及」、「與時偕極」，皆兼人事、歷史、宇宙而言之者也！

用九 見群龍无首，吉

〔解〕 用九與用六，只見於乾坤兩卦。用九用六者即言九與六皆可變。而七與八不可變。

其故蓋以陰陽老少之間有變化，有則爲程度之增減之變，有則爲性質之變，於是老陽與老陰變，而少陰與少陽不變。⑨

又「見群龍无首」乃是亂象，亂而至乎其極則窮矣。但窮則求變，變而能通，通則盡利矣，是故言「吉」。當亂世唯君子足以撥亂反正。〈繫辭傳〉有言：「君子見幾而作，不俟終日」，即此之謂也。

〈象傳〉：用九天德，不可爲首也。

〈文言傳〉：乾元用九，天下治也。

〈文言傳〉：乾元用九，乃見天則。乾元者始而亨者也。利貞者性情也。乾始能以美利利天下。不言所利，大矣哉！

大哉乾元，剛健中正，純粹精也。六爻發揮旁通情也。時乘六龍以御天也。雲行雨施，天下平也。君子以成德爲行，「終」日可見之行也。

〔解〕 文字：「乾始能以美利天下」，原文多一「利」字，或出於抄書字之誤置；又「君子以成德爲行」下缺一「終」字。「終日」二字見九三爻辭，並見〈象傳〉及〈文言傳〉。

意義：此節〈文言傳〉之前段所以解釋乾之卦辭：元、亨、利、貞四德。而歸結於「乾始能以美，利天下」，是則古聖先哲認宇宙創化之目的，在能美化萬物，而有利于天下之群品萬族，和平共處，而「保合太和」(comprehensive harmony)。又此項生生不已，新新不停之創化、大公無私、盡情施予，而不言其所利，故其德大矣哉！此顯然與道家所言「天地不仁，以萬物爲芻狗」者異趣。豈道家之所言乃宇宙創化歷程中銷毀之層面，而易學家之所言者乃其創新之層面耶。

又所言「大哉乾元」以下一節，頗與乾之〈彖傳〉中所言者相重疊。又「大哉乾元」

、「雲行雨施」並見於〈文言傳〉及〈彖傳〉。再如「六爻發揮旁通情也，時乘六龍以御天也」，與〈彖傳〉之「六位時成，時乘六龍以御天」亦相類似。據此推知〈文言傳〉與〈彖傳〉或許有承襲之關係。

又〈繫辭傳〉中曾謂「知者觀其彖辭，則思過半矣。」是則〈彖傳〉之作恐早於〈繫辭傳〉。又鑑於〈文言傳〉雖有徵引孔子之言辭，但其行文叢脞且無章法，又有抄襲〈彖傳〉之嫌，恐其成書應在馬王堆帛書殉葬之後，約當漢文帝時，（西曆紀元前一百八十年左右），或在漢宣帝時，傳《易》者楊何及其門弟子之所集結，約在西曆紀元前後十年之間。又帛書中並無〈文言傳〉。〈文言傳〉恐係晚出。

〈彖傳〉：大哉乾元！萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成。時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命；保合太和，乃利貞。首出庶物，萬國咸甯。

〔解〕

〈彖傳〉出於何人之手，因無歷史記錄，殊難稽證。惟今之〈繫辭傳〉中已言「知者觀其彖辭，則思過半矣。」（帛書中亦然）。是則〈彖傳〉先乎〈繫辭傳〉矣。可惜馬王堆帛書中並未見有〈彖傳〉。

又〈繫辭傳〉中多有徵引孔子之言者，〈文言傳〉亦有數處孔子之言，其見於乾卦者有六次，而〈彖傳〉中則無徵引孔子之言者。司馬遷與班固雖未明言孔子作「十翼」，但暗示〈彖傳〉與〈文言傳〉出於孔子。司馬氏與班固之說，皆足以存疑。

〈彖傳〉贊乾元謂「萬物資始」，〈繫辭傳〉謂「乾知大始，坤作成物。」所謂「始」者時間之功能也，「終」亦時間之功能也。凡「成變化，行鬼神」必賴時間。乾元爲時間之始，同時亦爲萬事萬物之始。無萬事萬物則宇宙死寂，時間不生作用矣。

「乃統天」，此三字含義深遠。夫吾人認知時間得自觀察天文，所謂「觀乎天文，以察時變」者也。如因日月運行而知晝夜；因寒暑更迭而知四時。凡此皆就吾人所居之地球立論，蓋推而廣之，則有恆星太陽、銀河系統、星雲系統等等，皆可稱之爲天。惟《周易》或成於殷周之際，作《易》者尚不知有太陽系統之九大行星，遑論銀河系統與星雲系統。但於乾元贊之爲「萬物資始」，是則古人於日月星辰萬物之外，更推知有「乾元」、「坤元」、以彰「時」、「空」之用矣。

「大明」者太陽也，終始者晝夜也。因之代表天、地、人三才之卦，亦隨乾坤之運行而生變化。此之所謂「時乘六龍以御天」也。

宇宙因乾元之啟運、開創化之機，得使萬物完成其自然之性（「成性」），個體特徵賴以顯著，此之所謂「各正性命」者也。

個體與個體之間相依相成，縱然相互間成強烈之對比，亦必須「保合太和」，方得共存共榮。

「利貞」者各人依其所作之貢獻，以享受其福祉之利，此乃個人之事業也。

唯古之聖人創造種種文化事物如結繩、網罟、耕耒、舟楫、服牛、乘馬、杵臼、弧矢、宮室、棺槨、文字、衣裳、市場、及婚喪制度等等，以爲民利。至乎堯、舜、禹、湯、文、武、周公更建立禮樂之教，使人性抵於至善至美。是爲「天下化成」、「萬國咸甯」。

又古人對於宇宙之認知，雖不必如現代實驗天文學家及理論天文學家之精密（即言彼等有測量之數據而已），但古易學家之想像仍有足多者。如〈繫辭傳〉有謂「廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月。」又謂：「法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，懸象著明莫大乎日月。」凡上所言指居天地之間其直接影響人之生活者，莫過於天地、日月、與四時寒暑。此處所謂「天」者，指覆蓋於地球之上（古謂之「蓋天論」）且包括日、月、星辰（見於豐卦有「日中見斗」、「日中見沫」，「斗」與「沫」皆星座也。）之大宇宙也。又古人所謂地，指吾人所託生之地球也。姑無論其爲大宇宙或爲地球，古人稱之爲「法象」讚之以「廣大」，稽其功能則爲創化生生。此項宇宙觀不同於古印度或古希臘學人之重視構成宇宙之基本質料，如地、水、氣、火等之開後世「唯物論」或「原子論」之先河也。⑩

×

×

×

×

×

×

坤



元、亨、利牝馬之貞。君子有攸往。先迷、後得主，利。

西南得朋，東北喪朋，安，貞吉。（馬王堆帛書易經：「坤」作「𡙇」，「喪」作「亡」。何以「坤」作「𡙇」，不得其解。或疑「𡙇」乃古之「順」字。坤卦《文言傳》有謂：「積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其由來者漸矣！由辯之不早辯也。易曰：『履霜，堅冰至。』蓋言順也。」又「順」與「坤」乃雙聲字，可以通假。）

【解】

坤之卦辭之元、亨、利、貞皆同於乾之卦辭，但於「貞」字加以形容辭「牝馬之」

三個字。牝馬者，母馬也。據《說卦傳》謂「乾爲馬，坤爲牛。」今坤取象以馬，蓋以馬屬地類。馬性溫順，可日行千里。與龍之上於天與雲爲伍，異趣。唯此牝馬應具忠貞不二之品德。據《黑韃事略》謂中國東北邊疆民族韃子之畜馬，以「其牡馬應十分壯好者做伊刺馬種，其餘牡馬去其勢（名之爲「騙了」），所以無不強壯也。伊刺馬公馬不曾騙，專管騾馬群，不入騙馬隊。騾馬騙馬各自爲群隊。又其騾馬群中每伊刺馬一匹管騾馬五六十匹。騾馬出群，伊刺馬必咬之、踢之，使其歸隊。如它群伊刺馬逾越而來，此群伊刺馬必咬之、踢之，使去。」^⑪

《黑韃事略》之所載恐後古代畜馬者所慣用之選種之技術，與今之優生學說相表裡。

於坤卦辭四德之中特於「貞」字上冠以「牝馬之」三字，正所以彰顯坤之性質以柔順忠貞為特徵。此所以別性質，非所以寓褒貶也。望國人勿為西方「女權主義」(feminism) 所惑，而無視陰陽、乾坤、剛柔之別，正所以互相誘惑，互相喜悅，乃至於「男女媾精」，生生其德者也。⑫

於宇宙創化歷程中，萬類群品無不企求依其最優良之品種而再生(reproduction)。孔子於乾元讚之以「能以美利天下，不言所利，大矣哉。」(乾元無私利)；於坤元則讚之以「陰雖无成，有美舍之。……美之至也。」蓋天地之間乃群品活動之場所。各各因其色調、聲音、臭味、姿態、觸感及意願，而生「同聲相應」、「同氣相求」、「同情相感」、「同好相與」與種種相互反應。導致「陰陽電觸」、「剛柔合德」、「牝牡相接」、「雌雄交尾」、「男女媾精」。因之代代相傳、生生不息。此之所謂「天地之大德曰生」而「生生之謂易」。孔子已讚之矣！

「君子有攸往」、據《爾雅》〈釋言〉謂：「攸，所也。」「攸」為介辭，言「君子有所往」謂其行也似有所得，不落空。

「先迷後得主」似指牝馬而言。主者，伊刺馬為騾馬群之主。騾馬因失群而後歸隊。「利」字乃衍文。蓋坤卦之元、亨、利、貞四德前已列舉，唯「利」之下增「牝馬之貞」而已。

「西南得朋、東北喪朋」據《淮南子》〈詮言訓〉言：「陽氣起于東北，盡以西南。」此言正所以描寫太陽（《易傳》中稱之爲「大明」）朝升於東北，夕入於西南。如以居黃河之北，殷之首都安陽、或周之舊都豐鎬而論，日出在其東北方，而日入在其西南方。「得朋」、「喪朋」者指「得陽」、「喪陽」。而坤之所求者陽也，因「嫌其无陽」，故「龍戰于野」，見上九爻辭。又三國時代荀爽註《文言傳》，亦謂「天玄地黃，天者陽，始於東北。地者陰，始於西南。」

又「得朋」、「喪朋」亦可因牝馬走向而定。如牝馬奔向東北，是爲入於陽，是爲「得朋」。如馳向西南，則入於陰，而重陰不愜，是爲「喪朋」。

又蹇卦卦辭亦作「利西南，不利東北」，又解卦作「利西南，无所往。」或疑「利西南」乃殷周之際常語也。漢民族文¹²由黃河流域經漢水及淮水侵入長江流域，再由長江中下流侵入吳、越、雲、貴。（兩廣者乃古之越國，南越王趙佗葬於廣州。）「利西南」者，所以開闢疆土，此其謂歟？

初六 履霜堅冰至。

《象》曰：履霜堅冰至，陰始凝也。馴至其道，至堅冰也。

《文言傳》：《易》曰「初六」履霜堅冰至，益言順也。「子曰」：「積善之家必有余慶。積不善之家必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故。其所由來者漸矣。」

由辯之不早辯也。」

〔解〕

坤〈文言傳〉中語句多所錯亂。依乾卦〈文言傳〉之例，「履霜」之前應有「初六」兩字。而「積善」之前應有「子曰」兩字。又「辯」、「辨」、或「變」皆因同音可以通假，辯者變也。君變或臣變，父變或子變，如能即早，當不致有臣弑其君，子弑其父之事矣。孔子之言旨在防患於未然，其道無他，積善而已。

六二 直、方、大。不習无不利。

〔解〕

「習」字乃「窞」之誤，益因形近致誤。「窞」乃古之「坎」字。「窞」者坎也，「坎」者窞也，「窞坎」或「坎窞」乃聯結辭也。

直、方、大皆為空間之特性。直者直線（lines）。方者成三角、四角、或多角形、或圓、或橢圓形之場，或面積（field or area）。大者擴展中之領域（extension）也。「不習」即「不窞」，即言地之平坦，無窞阱，故「无不利」。

〈象傳〉：六二之動直以方也。不窞（原作「習」），无不利，地道光也。

〔解〕

「不習」應作「不窞」。「不窞」，無陷阱也，故地道光。

〈文言傳〉

「六二」直、方、大不窞无不利，則不疑其行也。〔子曰〕：「直其正也；

方其義也；君子敬以直內，義以方外，敬義立，則德不孤。」此乃就道德含義以釋「直」、「方」二字者。

解 比照乾卦〈文言傳〉，「六二」及「子曰」應補入。「不習」乃「不窻」之誤。不窻則地道光，則不疑其行矣。換言之即言君子可直行其正，而無所顧慮也。據馬王堆《帛書易傳》〈二三子問〉引孔子言，謂：「吾觀其德義耳」，此節孔子所言：「直其正也，方其義也……」云云正所以證明贊易專從道德含義立場，加以發揮。夫直、方、大乃空間之特徵本無所謂之道德含義，但經孔子一贊，道德含義昭然若揭。

茲據《禮記正義》引鄭玄注曰：「直也，方也，地之性。此爻得中氣而在天上。自然之性廣生萬物，故生動直而且方。」又據清、朱駿聲於《六十四卦經解》謂：「徑行曰直行，橫行爲方行。」凡此足以證明，漢之鄭康成及清之文字學家朱駿聲皆知「直」、「方」爲空間之性質，尚不知「大」亦爲空間之性質。「大」者空間之擴延（*extension*）也。今之量子物理學家不承認有一預存之絕對空間，囊括萬事萬物於其中。所謂之空間，因星雲世界而有。而星雲世界正以無比之速度向四面八方擴展（*the expanding universe*），而無止境。請參考英國理論天文學家愛丁頓（*A. Eddington*）及晉（*James Jean*）之著作。〈彖傳〉於乾贊其「廣大悉備」，於坤贊其「含宏光大大」，大者，即無止境之擴延也。

六三 含章可貞，或從王事，无成有終。

〈象傳〉：含章可貞，以時發也。或從王事，知光大也。

【解】含章可貞，指地道而言。必待春、夏、秋、冬方得生長，茂盛、衰歇、喪亡，此所謂「以時發也」。「或從王事，知光大也」云云，〈象傳〉作者未得六三爻辭之確解。

〈文言傳〉：「六三」陰雖「无成」，有美含之。以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也、臣道也。地道无成而代有終也。天地變化；草木蕃。天地閉，賢人隱。

【解】以乾卦〈文言傳〉中例證，坤卦〈文言傳〉應補入「六三」及「无成」二辭。又六三爻辭中已言「或從王事，无成有終」。故〈文言傳〉應作「地道无成，而有終也」。「代」字乃衍文。又六三爻辭「含章可貞」，章者，美也。含章者，含美也。「可貞」者可貴也。「或」之爲言，疑之也。所疑者乃「從王事」也。夫六三居於地之上，人之下，不可從事於自試爲王。如妄自尊大，不僅無成，且將命終。故〈文言傳〉中言六三居於「地道」、「妻道」、「臣道」，不得自專爲王以有成也。下言「天地變化」云云，疑爲孔子之言。六三陰居陽位故稱變化。又以六三居地之上，故草木蕃殖，但六三居人之下，且又以「三多凶」之理，故孔子稱之爲「天地閉，賢人隱。」即言賢者懷其寶，而隱於世矣。

六四

括囊，无咎、无譽。

【解】括囊者乃有紐扣之肩包或背袋。以其有紐扣，囊中物不出。其象徵之意義：謹言慎

行之人，庸庸碌碌，與世浮沈。或者如孟子所言鄉愿之輩，妹妹嫫嫫，以媚世人。荀子〈非相篇〉有言曰：「凡言不合先王，不順禮義謂之姦言。雖辯，君子不聽。法先王、順禮義，黨學者。然而不好言、不樂言，則必非誠士也。故君子之於言也，志好之、行安之、樂言之，故君子必辯。凡人莫不好言其所善，而君子爲甚。故贈人以言，重於金石珠玉。觀人以言，美於黼黻、文章。聽人之言，樂於鐘鼓、琴瑟。故君子之於言無厭。鄙夫反是。好其實而不恤文，是以終身不免埤污傭俗。故易曰：『括囊，无咎，无譽。』腐儒之謂也。」荀子之言可謂得其旨矣。

六五 黃裳元吉。

〈象傳〉：黃裳元吉，文在中也。

〔解〕 六五居中，〈象傳〉云「文在中也」，並無新義。

〈文言傳〉：「六五」君子黃中通理，正位居體，美在其中。而暢於四支，發於事業，美之至也。

〔解〕 依前例應有「六五」二字。又依乾卦〈文言傳〉之例，所言「君子黃中通理」云云或爲孔子答問之言。又六五爻辭「黃裳元吉」見於〈左傳〉〈昭公十二年〉，所徵引並作如下之解釋：「南蒯之將叛也，枚筮之，遇坤☷之比☶，曰『黃裳元吉』，以爲大吉也，示子服惠伯曰：『即將有事，何如？』惠伯曰：『吾嘗學此矣！忠信之

事則可；不然必敗。外彊內溫，忠也。和以率貞，信也。故曰黃裳元吉。黃，中之色也。裳，下之飾也。元，善之長也。中不忠，不得其色；下不共，不得其飾。事不善，不得其極。外內倡和爲忠，率事以信爲共；供養三德爲善；非此三者，弗當。且夫易不可以占險。將何事也？且可飾乎？中美能黃，上美能元，下美則裳，參成可筮，猶有闕也。筮雖吉，未也。』上引《左傳》故事有待解釋：

南蒯者乃季孫氏之家臣，通於叔孫氏之子服惠伯，欲舉兵以推翻季孫氏。時季孫氏專魯國之政，傀儡魯君，號令叔孫氏及孟孫氏。南蒯命枚（筮者）卜卦，得坤之六五爻變，故引「黃裳元吉」以爲占告。並認爲可以舉事，且自信可一舉而成功。但子服惠伯所見不同，並力言忠信之重要性。並認爲坤六五爻辭只言黃中及裳下，而未及乎元善。實則子服惠伯之推論，未免於強辭奪理。因既言「黃裳元吉」，則元已在其中矣，焉得只言「黃」、「裳」哉？子服惠伯竟謂：「中美得黃，上美得元（元者，善之長也。），下美得裳。」故雖「參成可筮」但「猶有闕也」，故言「筮雖吉，未也。」蓋子服惠伯之論斷必審度當時季孫氏之權勢強大，推翻不易。如果冒昧行事，恐必敗無疑。據《國語》及《左傳》中所載春秋時代諸侯著筮之事例，不下二十餘條，大抵近乎子服惠伯於此一事例之論斷；即不就卦辭或爻辭文字之含義作解釋，而就處事者之處境，於卦辭爻辭作深入但爲曲意之解釋，以符合其內心中堅定不疑之主見。而

此一主見可能是有關當事人行止最佳之選擇。大抵古人卜筮正所以「責諸鬼神而無疑」，亦正如司馬遷，於《史記》〈日者列傳〉中之所言，君子行事「參以卜筮」，不曾以卜筮之告爲唯一之依據也。

又《文言傳》於六五之「黃裳元吉」，譬之以「君子黃中通理，正位居體，美在其中。」夫坤卦六爻皆陰，今所以譬之爲君子者，蓋以其位居中。且言其身着黃裳。黃裳不僅美觀，且象徵高貴，故君子得而居之。此君子既位居正中，且又「通理」，此理者乃宇宙生生創化之理及窮、通、變、久歷史人文之理，於是此一君子得「舉而錯諸天下之民，謂之事業」矣。又古今說易者每持陰爲小人，陽爲君子之見。實則易辭無定例，陰可爲君子，如坤之六五，而陽未必一定爲君子也。誠如《繫辭傳》中有謂：「易之爲道也屢遷。變動不居，周流六虛。上下无常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。」

上六 龍戰於野，其血玄黃。

《象傳》：龍戰於野，其道窮也。

《文言傳》：「上六」陰疑於陽必戰，爲其嫌於无陽也。故稱龍焉，猶未離其類也。故稱血焉，夫玄黃者，天地之雜也。天玄地黃。

【解】依前例，《文言傳》應補「上六」二字。又《文言傳》中之所言似不類孔子之言，

因孔子《贊》易多取其「德義」而已。

上六爻辭及《文言傳》之所言，蓋所以形容於宇宙創化生生歷程中，陰之所求者陽，陽之所求者陰。必須陰陽相盪，剛柔相摩，方得變化生生。例如睽卦，《彖辭》之所言：「男女睽而其志通也，萬物睽而其事類也。」

上六「龍戰于野」者，乃以坤於上六，仍未與陽相遇，故不得不宣其不悅之情，以戰求偶。雖「戰于野」，但仍為龍之類，其志通，其事同。終致天地相雜，「其血玄黃」，是則其道不致困窮矣。

又《易》之取象靈活自由。不可拘泥於《說卦傳》中所舉之象。如此處「龍戰于野」繫於坤卦上六，此龍乃陰龍，其所戰者乃陽龍也。《說卦傳》謂「乾為馬，坤為牛，震為龍」，與《周易》乾、坤、震各卦所取之象無關。又《周易》於震卦九四謂「震遂泥」，「遂」乃「逐」字之假借。此「震」字原作「辰」，乃蛇也、水族也。「震遂泥」者，乃言蛇逐泥穴以居也。後世治《易》者誤以辰為龍。又《說卦傳》不僅與今之《周易》無關，且其集結恐當秦漢之際。今之出土馬王堆帛書有關《易經》部份中無《說卦傳》。

用六 利，永貞。

《象傳》：用六永貞，以大終也。

〈文言傳〉：缺。

解 鑑於乾卦〈文言傳〉於乾元用九有所說明，則對於坤元用六，亦應有所說明。今付缺如，事有可疑。

〈彖傳〉：至哉坤元，萬物滋生，乃順承天。坤厚載物。德合无疆，含弘光大，品物咸亨。牝馬地類，行地无疆。柔順利貞。君子攸行，先迷失道，後順得常。西南得朋，乃與類行。東北喪朋，乃終有慶。安貞之吉，應地无疆。

解 前於乾元謂萬物資始，於坤元謂萬物資生。夫《易》所言者乃形上之道，並以乾元引發坤元。若視乾元為無始無終之大宇宙，則坤者乃萬事萬物賴以資生之此一行星。〈彖傳〉中所言「坤厚載物」、「品物咸亨」、「牝馬地類」、「行地无疆」皆暗示吾人之所託生之地球。但坤元應指立體空間而言，其量為無疆；其性質不僅止於「直」、「方」、「大」，且「含弘光大」、「德合无疆」。是故《易》中坤元所指乃一無所不在、無所不含之無盡藏之空間也。

又居於此一無盡藏空間中之事物，依「順動」而運行：月球繞地而運行，地繞太陽而運行；太陽於銀河系統繞銀河之軸而運行；而銀河系統又將繞何者而運行？以吾人今日之望遠鏡只能及於有盡之空間，而宇宙之龐大及於無邊無限；宇宙之眾多與複雜及於無窮無盡，「順動」可能只是大宇宙運行中之某一部份之現象而已。所謂「順動」

者順乎自然而動者也，似乎是被決定的、機械式的。坤之所以「乃順承天」者豈指此一項出乎自然之順動者乎！

又坤〈彖傳〉謂「先迷失道，後順得常」，〈文言傳〉謂「坤道其順乎，承天而時行」，西方哲學家如哈洵（Charles Hartshorne）竟據此推論孔子主張男尊女卑，實乃「大男人主義者」（The male chauvinist），被判與希臘哲學家亞里士多德同罪。^⑬實則男女愛悅、夫妻共命、雌雄結尾、牝牡交配、陰陽合德、正反相成，凡此皆所以證明此一世界中事物之間最基本之關係為「相誘」、「相愛」、「相即」、「相入」，而「相爭」、「相鬥」、「相砍」、「相殺」乃世界上反常之現象也。動物世界中，有弱肉強食者，但是乃動物世界，非人之世界也。

餘論

《易》之為書重在彰顯「天地之大德曰生」，而「生生之謂易」。與老子「天地不仁，以萬物為芻狗」不同調，又與即興詩人視時間為暴君，以一切美善於時間洪爐中同歸於盡不相牟。^⑭《易》重「天人合德」、「君子及時」，故以懿美人生，敬愛人生為主。

在美於繡球花盛開時寫成。

注釋

①現代西方科學唯物論，以法國哲學家笛卡爾：「心物二元論」及承認於個人心靈之外，尚有一外在的、客觀的、獨立的世界爲其理論基礎。在哲學上「心物二元論」不能成立。

②關於此項認知，在西方如輓近量子物理學家波爾（Neils Bohr）、海森柏格（Werner K. Heisenberg）及波蒙（David Bohm）頗有心得。在哲學上如懷德海（A. North Whitehead）則多所發揮，請讀懷氏 *Process and Reality* 一書。

③請參看拙文〈易經與中國文化精神〉見《哲學文學與時代》一書，將見於《程石泉全書》中。

④參考〈馬王堆帛書六十四卦釋文〉見一九八四年《文物》月刊第三期。

⑤見通俗《十三經注疏》中《春秋公羊傳》。

⑥據《黑韃事略》一書中所載，西北方游牧民族爲保持優良馬種，選壯健之公馬爲伊刺馬。其餘公馬駒之使其不得傳種。伊刺馬領有五六匹牝馬，與之交配。又據王國維考據《黑韃事略》，據徐霆（長孺）之跋，謂當長孺於宋理宗端平年間（1234 AD. - 1247 AD.）使於蒙古時，得彭大雅之《黑韃事略》原書，加以注疏。王氏說見《觀堂集林》下。

⑦西方莎士比亞於〈罕蒙萊特〉（Hamlet）劇辭中有謂：「人乃動物中之龍」也。

⑧參看作者〈易的原始與卜筮之書〉一文見《易學新探》，台北，黎明。

⑨關於陰陽老少變與不變之說，請參考作者之〈周易成卦及春秋筮法〉一文，見《易學新探

》，四十頁至四十一頁。

⑩古代希臘及印度之唯物觀不見於中國哲學思考中。中國儒家、道家、墨家及形名家皆未犯此過失。但現代中國知識份子崇拜西方「科學唯物論」，則不惜盡棄中國自有史以來在哲學思辨上之成就。

⑪關於「利牝馬之貞」，其說辭已見於(6)。

⑫西方甚囂塵上之女權主義運動，從個人幸福或社會福祉立場言之，此項運動無意義，以其有背於「人性」也。西方人否定「人性」由來久矣。稱之為「反人性作用」(dehumanization)。見諸種種社會運動。

⑬參看 Charles Hartshorne, *Wisdom as Moderation*, State University of New York Press, p.470。

⑭參看賈誼：〈鸚鵡賦〉。

第二篇 易之時用

一、西方時間觀之演變

古今中外之哲學約可分之爲重時之哲學與不重時之哲學。又重時之哲學又可分之爲視時間爲創化生生之源，或者視時間爲毀喪滅絕之淵。

西方近世物理科學追求數量化，而方便於數學處理物理現象，於是盡力避免性質問題之討論。雖感於顏色繽紛、聲音緩急、觸感柔硬冷熱、味覺甘美苦辛，一概視之爲物之次性。不若物之初性：長短、高低、形狀、大小、數量多少、運動快速等等，一一可依客觀存在，建立一放諸四海而皆準之「度量標準」(measurement)，加以測量。物理數量化後不僅排斥物理學家個人，乃至於任何具有感覺之人，在認知上發生「參與作用」(human participation)，同時又排斥時間可能對物理世界發生任何作用。譬如在時間上有過去、現在、未來之三世感。此三世感在物理世界中似乎並不存在。在物理世界中或許可有時間「早」、「晚」、「先」、「後」之別，但無未來之心理準備。物理學家所處理者乃當前之「現行世界」(The actual world)，此刻如此，過去如此，未來亦復如此。否則，假如如此「現行世界」朝夕不同，或瞬息萬變，物理學家如何能經由觀察實驗，藉以證明其所經由理性推斷而預設之理論之孰真孰假？

又如不能證明預設理論之孰真孰假，試問物理學家如何能覓得物理世界運行法則，此法則乃「自然律」(natural laws)，物理學家窮年累月所追求者亦即此「自然律」也。一旦能掌握此自然律，世人便可控制自然，利用自然。世人一旦能控制自然，利用自然，則權力與財富垂手可得。一旦物理學家若將此棘手之時間問題捲入科學研究之中，則徒然增加物理事件之複雜情形，違背以簡御繁之科學精神，對於物理學之研究不但無益並且有害。

但是「現行世界」以時間與空間為間架，沒有空間，「現行世界」無形狀、無體積、無運動之可言。無時間，此一「現行世界」是斷滅的，只有剎那存在；無時間，此一「現行世界」是死寂的，一成而不變。

西方哲學傳統之一，希臘畢達哥拉學派 (Pythagoreans 479 B. C.) 重視空間與數量，而以數目字 (正整數) 之排比，表達點、線、面之數值。進而以求萬物之數值。因發現音量之高低、緩慢具有數量比例之關係，以推知宇宙之構形與運動亦必有某一數量之比例。又蘇格拉底 (Socrates 470-399 B. C.) 以感官知覺的對象為變化無常，故不堪藉以取得真知識。而真知識必須出自具有永恒性之概念、觀念、意義、價值等等理型的認知。柏拉圖 (Plato 427-347 B. C.) 進一步則認為：

「或人問」：此一世界是否久已固存？既無其始？又非出於創造？我的回答是，此世界由創造而來。此一世界既可見之，又可觸之，故可感而覺之。可感而覺之事物皆出於創造

。「造物之主」(artificer)——此處柏拉圖所言之「造物之主」與後五百年基督宗教所言「造物主」含義不同。柏拉圖出於「藝術想像」(artistic imagination)及「詩的表達」(poetic expression)而言「造物主」，與後世聖經舊約中所言上帝造天、地、萬物之神話不同科——參照某些理型(模樣)造此世界。「或人又問」那些理型是一存不變的、永久如此的嗎？或許那些理型也出於創造而來？「我說」：假如這個世界真正是美好的(fair)，而造物之主又真是善意的，則造物之主創造此世界所參照之理型必然是永恆不變的。當此世界混沌毫無秩序時，造物之主賦與每一事物其所能承擔之尺度與和諧，加以創造。需知當世界混沌時，除非出於偶然，一切事物無尺度、形狀可言，同時也無名稱可言。既非火，也非水，更非其他構成的元素。在此混沌狀態中，造物之主賦之以秩序，由此秩序建築此一世界。①

參照永恆的理型，造物主創造世界，顯然不須重視時間因素，排斥變化創新於時間歷程之外。柏拉圖既不同西方後來「唯心論者」(idealists)把一切事物看作是「唯心所構」，也不同於印度小乘佛教認為「現行世界」乃人之「幻覺」，他只認為由感官所接觸之「現行世界」乃「真如界」(reality)之「拷貝」(copy)，或者「真如界」之「影子」(shadow)，稱之為「拷貝」或「影子」，應仍不離乎「真如界」，唯因其多變化或者不久常而已。「真如界」者乃理型世界也，感官所得之世界乃影子世界也，但非「幻覺」。

後來亞里士多德（Aristotle 384—322 B. C.）抨擊柏氏理型論，以其脫離感官所接觸之現行的、個別、特殊的世界為其缺失。未免有欠公允。實則柏拉圖所言造物之主依理型創造事物，正所以在特殊事物中凸顯理型之存在，並非謂在特殊事物之外，另有一理型世界。實際上所謂理型世界乃價值世界，包括美與善。在柏拉圖看來現行世界是一有目的的世界。凡屬於此一世界中之事物——具有生命，又凡具有生命之事物，必具有其意願（intention）與目的（purpose），而意願與目的之所指乃價值也。依上引《迪賈斯》語錄（*Timaeus*）、此「現行世界」中事事物物依秩序而生，是為美好，而造物之主創造事事物物，無不一出於善意。「美好」與「善意」皆價值也。蓋作為理型之價值，足以誘導人人從事於求真、求善、求美、求正義之實現、求獲得智慧之種種活動。價值雖然有別於花、草、樹、木之可見、可觸、可用，但價值於實際特殊事物中，必獲得其具體化。是故亞氏之責難，未免無中生有。

但是柏拉圖對於現行世界之時間功能，似不若其對於理型價值之重視也。柏拉圖本於理型之永恆不變之立場，認為時間所以導致變異，而變異不足以提供真知識。是故導致變異之時間，亦非真實（unreal）。於是在《共和國》語錄中柏拉圖採取洞穴景觀的譬喻，說明面對洞壁之所見不過幢幢影子，在洞穴之外陽光普照之處，方見永恆理型。而那超越乎變異世界的永恆理型，顯然不受時間的干擾，方足以提供真的知識。

西方現代哲學自笛卡爾（Descartes 1506—1650）以來，偏張理性之功能。其宇宙論之重

點在物質 (matter) 與空間 (space)，而空間便是「擴延」(extension)。又笛氏的空間是幾何性空間。在他看來宇宙是空間中眾多物質點。那些質點正好比「幾何坐標」(coordinates) 可以加以固定。所以他曾誇下海口說：「假如你提供我『物質』和『擴延』，我便可造一個宇宙給你看。」如此宇宙觀開啟近三百多年來「科學唯物論」(scientific materialism) 之門徑。把宇宙看成是無生命、無目的的，純然受機械定律所控制的一部物質機器。宇宙是大機器，人是小機器。社會是介乎大小機器之間的中型機器。這種機械唯物論仍盛行於今日西方物理科學和社會科學中。小而至於「粒子物理學」或最新的「原型質物理學」(plasma physics)，大而至於理論天文學(似有觀測之根據)中「宇宙大爆炸論」(the big bang theory) 或者「宇宙」存不變論」(the steady-state theory)；又一切以「意識型態」(ideologies) 為理論根據之社會科學無論其為經濟學、政治學、或法律學，皆屬諸對於某項自然現象或社會現象之決定論 (determinism)。

此類「唯物決定論」排斥時間之存在。換言之，自笛卡爾以來，西方科學中對於時間的處理不外：(一)化時間為空間(spatialization of time)，譬如說：「宇宙間最快的速度，莫過於光速之每秒鐘十八萬六千英哩」，如此吾人對於時間的認知，非得依靠吾人對空間距離的想像不可。(二)化時間為第四進向。依笛氏坐標幾何學，空間為三進向立體空間，今加此時間於三進向之立體空間之上，試問如何加以想像？於是物理學家虛構「時空連續體」(the space-time

continuum)。在此連續體中，時間發生何種作用，毫無說明。又物理學家假設「時空連續體」，認定此一「時空連續體」是一「有限連續體」(finite continuum)，同時又是「同質的連續體」(homogeneous continuum)，因此時間徒有其名而無作用。(二)時間根本不存在。把時間說成過、現、未三世，物理學家認為此乃純然心理之時間。在物理世界中只有前後相續之關係，而此前後相續之關係可以逆轉(to be reversed)。正好比我們立正時，左在左，右在右。當我們倒轉後，左變為右，右變為左。此事顯然指方位(空間)而言，而不當施諸時間。時間乃「歷程」(process)。此一歷程無論其短暫與悠久，必循一直線進行，且一去不返。正如人之一生由青春年少而入於白髮垂老。其生理如此，其記憶亦復如此。或人謂蘇格拉底相信人之學習並非求得新知，只追憶靈魂中前有之宿慧而已。蘇氏此論係依據其「靈魂轉世」之信念。縱如蘇氏之所信，其追憶之內容或許為往事，但追憶之歷程仍須在時間中依直線進行。或人謂生病者吃藥，藥之功用使病者逆轉，而恢復其未病前健康狀態。此論亦出諸誤解：藥之功用非所以使病者逆轉，只是改正其已失去健康之情形，而非逆轉其本有之健康狀態也。總之，科學家研究之對象或者科學家所預測之自然現象及社會現象，必須能隨時或者準時加以經驗證明，方算是真的知識。而時間者百代之過客也，一去不返。其歷程之內容，不允重覆製造加以驗證，是故科學家感於時間之難於處理，索性束諸高閣，不予處理。或者竟然宣稱在物理學中時間不重要，所以時間不存在。

針對此項化時間爲空間，或於物理科學中否定時間會發生任何作用，及其他對於時間之誤解，法國哲學家柏格森（1859—1941）頗多中肯之論。柏氏直指將時間空間化，實出於科學家無可奈何之伎倆，使科學家所研究之宇宙成爲受機械定律——動力學（dynamics）亦爲機械學之一部份——所支配的物質世界，或者能量世界。在此一宇宙中只有機械用事，無目的，因之無意義。而時間既不能發生作用，其存在與否無關宏旨。但是科學家假定這個宇宙是均勻一致的、平靜無事的，而不是雜多、創新的（heterogeneous），於是刻意將時間空間化，換言之，把時間數量化，不顧時間歷程中生生不已、新新不停的事實。虛構一個遠離你我大家實際生活經驗的科學世界，美其名爲科學真理。實際上是科學家把真實世界加以數量化的結果，可是近三百年來這種科學虛構的世界觀，提供西方國家以權力與財富，導致世人認爲科學——無論其爲物理科學、人文科學或者社會科學——是唯一具有真理價值的學問，這真是人類史無前例的偏執。柏格森主張：

「時用」（duree）與時間有別。「時用」是生於個人主體意識中，具有其本身的長短節奏。物理學家的時間是被認爲可儲藏在自然現象之中的。例如「紅光」（red light）據云在一秒之中完成四千億（400 billions）延續的震動。而紅光的波度（wavelength）最長，其震動率（frequency）最小。一秒中四千億的震動，此數字誠然龐大，一個人窮年累月纔得加以計算。又據物理學家依克叟（Exner）估計兩個空無一事的時間之間之差距，是

五千分之一秒。如此短暫的時間，吾人無從加以知覺。

時間不同於空間。吾人對於空間可加以無窮分割，因為空間存在於吾人之外，雖當吾人不加意注意時，空間仍然在那兒等待着我們。可是時間不同，其生於主體意識之中，名之為「時用」，一去不返。縱然吾人對此時間加以分割，分割之為若干刹那，每一分割必出於主體內心之努力（act），在一定時間中吾人心理只能作如此多次之努力——例如一秒中四千億的震動或者五千分之一秒，超過吾人心理努力的可能限度，吾人便糊塗了，無由分辨了。^②

無論柏氏將時間分為「時用」是否應理——柏氏恐受了康德以時間為「感官直覺」（intuition）之純粹形式之影響——但柏氏能明見現代物理學家排斥時間歷程之功能於其物理學系統之外，是乃物理學家之不智。

縱然二十世紀以來物理學有了革命性的變化，但是排斥時間功能，堅持「機械唯物論」，並不會有所改變。雖然閔考斯基（F. Minkowski）和愛因斯坦皆認為時間空間為連續體，但是他們深受笛卡爾幾何坐標思想之影響，把時間化為連續體第四進向。這也是把時間空間化而已，不曾考慮到時間歷程所賦予物理世界種種可能的變化。

為何以邏輯理性為工具，以經驗實證為準則的物理學家，對於時間的處理，無論其為牛頓之古典物理學，或者二十世紀以來新物理學——普通相對論及量子物理學——一併將時間空間

化，或者將時間數量化，或者索性否定時間在物理學上的重要性，或者索性否定時間的存在？關於此一缺失，愛丁頓在他的《物理世界之性質》（*The Nature of the Physical World*）一書中曾有以下精闢之論：

凡企圖溝通物理經驗及心理經驗之科學家，必然會體認時間問題乃一關鍵性之問題。一方面時間經由感官的接觸，進入了物理世界，另一方面時間又直接經由個人的意識，進入心理世界。有些物理學家在那兒解釋這一張普通的桌子的構形是出於「空間的彎曲（curvature of space），或者那張桌子的顏色是出於「電磁波度之長短」（electromagnetic wavelength），這些解釋我們皆可容忍，但是我們不能接受有些物理學家把「前進的時間」說成是「熱力學上『熵』性的升降」（an entropy gradient）。……我們所遭遇的困難是要把性質全然不同的兩樣東西結合起來，雖然我們對於兩件東西的性質知之頗詳。譬如說我們對外在世界結構的性質和該世界潛在的變化基本性質（the intrinsic nature of potential）皆已有所認知。可是有些物理學家竟然假裝他們對於此兩者一無所知，甚至於故意在說，那個有關「外在世界是潛存的、變化的」概念，我們無從加以證實，於是索性否定外在世界中有變化。實際上外在事物動態的變化不僅會刺激我們的感官神經，而且那經由過去入於現在，又經由現在入於未來的「前進的時間」已經和我們意識之流熔鑄成爲一體，成爲意識活動的先決條件。因此，凡企圖指證時間可以

倒流，經由未來導出過去的理论，那顯然是一場滑稽鬧劇，不足取信。我們對於未來的變化可直接洞悉於機先，不需要什麼概念知識來協助我們。我之所以能瞭解「存在」這個概念的意義，因為我自己是正在存在著，同時我之所以能瞭解「變化」之意義，因為我自己是正在變化之中。「存在」與「變化」是一切事物所具的最深切最終極的主宰，不容我們加以忽視。③

說來時光倒流其始作俑者乃包茲曼 (Ludwig Boltzmann)。他在一八七七年曾依據熱力學第二定律假想這個宇宙乃一有限的封閉的系統，而「熵性」之產生與某種物態出現的機遇成比例。例如冷熱相激而交流，勢必當兩者溫度趨於一致時，而入於「平衡狀態」(equilibrium)。是乃先由具有「平衡狀態」之秩序（譬如冷水），經投之以與其性質不同之物（譬如熱水），造成混亂無秩序之狀態。歷經時間，漸漸趨於平靜，是為「熵性」。

包茲曼據此推論作為一封閉系統之宇宙，總有一天趨向於全體平衡。到那個時候到處的溫度將是一樣，一切活動入於「熵性」，失去了活力。一切熱力消失了，天上繁星暗淡而無光亮，地上一切有生命的東西喪失了生命。整個宇宙所遭遇的是「熱力死亡」(heat death)。在包氏看來，任何封閉系統最終的命運是由有秩序的入於秩序之逐漸消失導致萬物解體。他看不出宇宙進化由單一的入於複雜的、生物進化由低級的入於高級的；他更看不出人類的進步由原始生活進入文明社會。這項「熵性」宇宙觀一直在影響著天文學家、物理學家和普通士人，導致

他們產生一種「唯物宇宙論」和「悲劇人生觀」，把宇宙、人生看成是一場無意義、無目的、出諸偶然的發生但又決定趨於滅亡的戲劇。

包茲曼據此由無秩序的混亂進入有秩序的平衡之熱力學第二定律所提供的現象，建立他在統計熱力學上「不倒轉歷程的理論」(irreversibility of the thermodynamical process)；他認為由無秩序進入有秩序是為由過去進入未來之不倒轉之歷程。他更進一步推想到過去時間的進向多少是被決定的，應不同於未來時間的進向，因為未來是不確定的。過去時間進向是由無秩序進入有秩序，是不倒轉的，但是未來時間的進向可能因為特殊意外將有秩序的攪亂為無秩序的，則為時間的倒轉，名之為「時間之流不對稱性」(temporal asymmetry)。

談到「時間倒轉」或者「時間之流不對稱性」，只見於微觀物理學家討論原子或次原子(粒子)時，可是他們竟誤認之為物理定律。在宏觀物理學上，譬如最近獲得諾貝爾物理獎的樸里果津(Ilya Pregogine)，則認為時間依直線進行，並無倒轉。並且在微觀物理上所謂「時間倒轉」的定律(the reversible laws of physics)也僅僅具有「近似值」(approximations)的數量價值而已。在樸里果津的理論中「時間不倒轉」已經在小而至於微粒子、大而至於星雲系統中植根深固，不可能有例外。在他看來時間不應當作為是物理世界中的第四進向看待，時間便是創化，其結果便是宇宙的歷史。

在作者看來西方物理學家對於時間的認知犯了雙重錯誤：

(一)有的人把時間的倒轉或不倒轉看成是無關重要的，因為這個宇宙是一存不變永遠如此的。一億年前或一億年後、或者去年、或者明年，都是真實的、並且事先已經安排好的。這正是愛因斯坦「普遍相對論」所提供的「時空連續體」(space-time continuum)中第四進向時間，而這個時間不發生任何作用。另在牛頓萬有引力的物質宇宙中，時間存在或者不存在也無關重要。至於二十世紀以來西方物理學的電磁學、量子力學、粒子物理學皆假設時間可以前進，也可以倒轉，正好比「向上」、「向下」、「向左」、「向右」可以對轉。試問在物理世界中如此時間怎能發生性質變化的作用：例如在時間中事物是向上成長或者逐漸喪亡？

(二)在西方物理學上另有一派認為時間無他，只是銷蝕毀滅而已：能量消失了、工作完成了、王朝崩潰了、青春不再了。這個宇宙因為時間而方生方死，而方死方生，秩序初生而混亂繼起。這個機械式的宇宙，這個夢幻的人生，將隨時間而同歸於盡。是則所謂「時間」者，乃無情之暴君，百代之過客而已。西方熱力學第二定律，熱力消失入於「平衡狀態」，支配西方人的宇宙觀及人生觀近二百年。其基本認知無他，「絕對虛無主義」(absolute nihilism)是也。

談到「不對稱」理論在物理上先由保里(W. Pauli)的提示，經由李政道、楊振寧的實驗證明，宣稱他們把自從牛頓以來在理論物理學上所持的「對稱」論，一舉而推翻了。實際上，絕對的對稱只有在數量上可以數學公式來表達。而在事實上並沒有絕對相互對稱的東西。就連

人體的結構，因為造形美的理由，雙眉、雙眼、雙手、雙腳、雙臂、雙腿都應對稱。可是，事實上任何人的雙眼大小和雙腿的長短皆有參差。

這項「不對稱」理論在哲學上經瑞成已哈(H. Reichenbach)和伯龍包爾(A. Brunbaum)等人的推廣討論，成為物理學上熱門話題。目前在物理學上談「不對稱」有三：(一)空間上的上下不對稱。(二)左向和右向(left-handedness and right-handedness)系統的不對稱。(三)未來時間與過去時間不對稱。空間上的上下不對稱，可能出於有引力無引力（如在太空梭中太空人感覺）之影響，使人感到或上或下。又向左或向右系統之不對稱，正如慣用左手或者與慣用右手者其生理機構乃至神經系統上或許有別，但他們之間並無基本的差異，用左用右可由習慣養成。這些上下不對稱及左右不對稱，或許曾見於量子物理學上粒子活動的歷程之中，物理學家特意標榜出來，用以驚世駭俗、打擊持有常識之見的世人。

時間的不對稱，在量子物理學上最足使人困惑。所謂「時間之不對稱」指的是物理學家只承認有剎那的現在，而不承認有過去與未來之別嗎？或者指他們說過去是有秩序的，已被決定的，而未來是混亂無秩序的、未被決定的，所以把時間當成是不對稱的，並引據熱力學上第二定律所謂「熵性」加以傳會。「熵性」之產生是由均勻平靜的狀態受某項性質相反（如熱空氣和冷空氣）事物之打擊，而入於無秩序或混亂狀態；再經由漸進歷程，由混亂入於均勻平靜之狀態。無論指其由均勻平靜入於混亂，或者由混亂再回歸均勻平靜，皆不得謂之為「時間之不

對稱」。

或人舉例：謂將電影拷貝倒向演出，其故事情節、聲音動作皆將顛倒其秩序；又如將錄音帶倒向播出，其音樂歌詞全然混亂。此類情形不僅混亂、無秩序，並且是毫無意義。或人謂物理學家所研究之物理世界無所謂「有意義」或「無意義」，而一味以「事實」為依據。由混亂而入於秩序是為時間之前進，而由有秩序進入混亂是為時間之倒轉。是故時間可前進亦可倒轉，是為「時間之不對稱性」，正好比空間之有上下及左右之不對稱。

瑞成巴哈明見熱力學所言「嫡性」之產生，在時間上是有先後的；或者由均勻平靜入於混亂，或者由混亂入於均勻平靜。他認為這項先後的關係便是科學上所謂「因果關係」。此種論調殊值懷疑。談因果聯繫必須根據於經驗事實：例如嬰兒發燒便秘，大人餵了他鷓鴣菜，嬰兒的大便通了、燒退了，我們必須承認燒退通便和吃了鷓鴣菜之間有因果連鎖。至於A發生在B前，B發生在C前，A、B、C之間並不一定構成因果聯繫。

又物理學家企圖將時間的「先」、「後」（或者稱之為「早」、「晚」）來代替人人心目中的時間——過去、現在和未來。他們誤以為過、現、未三世的時間是心理的時間，或者說是主觀的時間。而物理學家宣稱他們不能接受這項主觀的心理的時間。事實上他們是在否定這在時間之流中「方死方生」、「方生方死」、「新新不停」、「唯變所適」之真實的宇宙。他們只企圖用「抽象遞減法」(abstract reduction)、「數量固定法」(quantitative method)。

「名相界定法」(method of definition)的種種，把活生生的、有生命的、有價值的、有意義的宇宙，僵化為數量測量的、數學推演的，在某些條件之下方可由感官驗證的宇宙。④

作者認為時間的前進，由過去入於現在，再由現在入於未來，此項認知植根於人心理意識之中。其故，蓋以時間意識隨法界事物（「事法界」）而起。由青春年少而白髮垂老，由過去之已生，而當前之初生，而未來之將生，皆是法界事物之常態。離法界之事物，時間無進向可言。時間之作用實由法界中事物變化而起，非謂於法界事物之外，另有時間之獨立存在。但法界事物之變化，無有終始。熱力學上第二定律所言「熵性」，可能發生於一有限的場合或容器之中。而無限宇宙無有終始，所謂「熵性」在大化流行中瞬即恢復其「變動不居」、「唯變所適」之常態。世界如海，歷經無始曠劫，週而復始。

日月運行，四時寒暑，乃人人所親炙之小循環；種子入土而重生，世上新人換舊人，歷史上王朝之興衰鼎革，大宇宙雖歷無量劫而復重新。誠如「既濟」(the complete)（六十四卦中第六十三卦）所言之：「終止則亂，其道窮也。」（《易》〈彖傳〉），必須繼之以「未濟」(the incomplete)（六十四卦中最後一卦）之「不續終」，且「亨」通「有孚」，得成「君子之光」。此之所謂「易、窮則變，變則通，通則久。」，⑤久則又窮。如此生生不已，新新不停。又輓近天文學家以天文觀察之工具日有改良，得以窮知外太空不僅不是永恆的平靜，且星球與星球之撞擊猶在進行之中，實是險象環生。有些星已經崩潰了，有些星雲相互扭成一團，

糾纏攪擾。某部份天體已經構成塌陷，某部份天體正在重整之中。大宇宙時時在變化創新之中，亦時時在「既濟」與「未濟」的歷程之中。

二、輓近西方哲學界對於時間之再認知

前言西方科學界對時間有兩種錯誤認知：(一)科學家認為宇宙一存不變的。在「時空連續體」中，時間只是第四進向，並不發生變化作用。(二)科學家認為時間無他，只是銷蝕毀滅之歷程而已。其結果科學家幾乎排除了時間。時間之存在與不存在，對於物理學家來說，幾乎是無關重要。可是在哲學界便有人提出抗議。我在前文中已提出柏格森控訴物理學家把時間空間化了。柏格森的著作《物質與記憶》和《創造進化論》在本世紀初一九一一年和一九一三年，分別譯成英文，在英國哲學界引起共鳴。在曼徹斯特大學教哲學的亞歷山得(S. Alexander)說道：時間和空間的關係最近成為熱門話題：一方面數學物理學家對於時間的重視不下於其對於空間的重視。另一方面，哲學家柏格森把時間當作是「時用」……當作是宇宙生命的原理。所以我們勢必要對時間重加考慮。⑥

亞氏又說：

我們最先要考慮的是時間的性質，我們必得考慮到人居於時間之中，我們必得認知時間的重要性。十七世紀以來西方哲學界把「空間」和「物質」當作是重要的（指的是笛

卡爾——譯者）另有人把心靈看成是重要的（指的是唯心論者康德、黑格爾、柏萊得雷（F. H. Bradley）那些人——譯者）他們都忽視了時間的重要性。柏格森是現代哲學界第一位重視時間的人。⑦就連最不重視時間的羅素也曾說道：「那些人主張時間是不真實的，而感覺世界是空幻的，在我看來是出於他們推理的錯誤。可是「從科學研究的立場來說」時間對於宇宙真實情形（reality）不重要的，同時也是莫須有。……因此如何從被時間所奴役的情況中解放出來，這可能是哲學求真的先決條件。說來時間的重要性是在實際行動上，而不在理論探討上；是在人的慾望滿足上，而不在追求真理上。凡從個人感覺上和思考上忽視時間的重要性，方可進入智慧之門。」可是在我看來，任何某一特定時間在生活考量上都是重要的。凡能體認時間的重要性，方可進入智慧之門。

。⑧

於是亞氏總結道：「時間者乃空間之心靈也。而空間者乃時間的肉體也。」⑨

至於時間在宇宙創化歷程中發生了什麼作用？其詳細情形如何，亞氏並未曾提出較為可信的說辭。倒是他受了斯賓羅莎（B. Spinoza）「絕對一元論」的影響，在他的大著《時間、空間、神明》一書中，把時間又說成了是永恆的。這其中的原委非此短文所能勝任。

柏格森和亞歷山得於本世紀初針對物理學之缺失，標榜時間之重要性，誠足多矣。但是他們都不曾建立一真正以時間為主體的哲學。他們只是哲學界一時的俊傑，夠不上是偉大的哲學

家。只有懷德海堪稱近世第一流哲學家。他的哲學思想之廣度和深度遠在笛卡爾、康德之上，將垂世而不朽！

懷德海出身為數學家，精於邏輯思考，且深受西方哲學傳統——尤其是希臘哲學中柏拉圖「圓融哲學」思想——之影響，又憑其個人獨特的認知，給與西方哲學傳統以新評價和新詮釋。而不墜入德國及英國「唯心論」(idealism)或者「虛無主義」(nihilism)——即盛行於英美之「語言分析自閉症」及盛行於德法之「文化幻滅自戕論」——所設之陷阱。並且融會現代物理學上新發現(如「相對論」及「量子物理學」)企圖提供新理論，作為西方自然科學未來發展之新導向。他的新理論與新「預見」(foresight)，近年來已經一再經由物理學及生物學之新發現和新理論獲得肯定。

他的哲學體系是獨自創立的，不是因襲前人的，更非綜合近世各學派的，而是表達他個人的「洞見」(insight)和預見之明，藉以引導西方哲學和科學研究步入新境界。說他的哲學是「唯物主義」，顯然不是；說他的哲學是「唯心主義」，顯然不是；說他的哲學是「唯理主義」，顯然不是；說他的哲學是「經驗主義」，顯然不是。他的哲學圓融了心與物、內與外、主與客、隱(the potential)與顯(the actual)、一(unity)與多(multiplicity)、和諧(harmony)與對比(contrasts)、抽象與具體、永恆不朽與變化創新種種相害相成之觀念，成為「有機體性哲學」(organismic philosophy)。自柏拉圖之來，懷氏可當得起是由西方曠

世奇才，絕非西方哲學界歷史人物如笛卡爾、萊伯尼茲、康德、胡塞爾，乃至絕望哲學家（以死亡為哲學主題）如尼采、海德格（M. Heidegger），和沙特（L. P. Sartre）那一班哲學界末流所可比擬的！

他的哲學可名之為「時的哲學」。他稱當前之「現行世界」——為在宇宙創化歷程中的「現行遇合」（the actual occasion），或者稱之為「現行實有」（the actual entity），此乃構成世界最基本的磚石。從其當前呈現的立場說來，它是一項「共生的攝受」（concurrent prehension）。過去的種種轉入當前的「現行遇合」中，而其心、物兩極（the physical and the mental poles）相互攝受。物極提供與材，心極提供主體形式。而主體形式是因「永相」的介入，幾經權衡比量（evaluation），以其足以滿足主體的目的（是為某項價值的實現），方完成了主客、內外、心物兩極的攝受，形成一段宇宙創化的奇蹟。所謂奇蹟者，指生生不已、新不停變化之持續也。在此變化歷程中將已有的納入新的組織中，調整成為嶄新的秩序。正好比在人間世，往往將舊傳統改變成為新時代中的新潮流。

懷氏認為時間好比空間，可加以無窮分割，是故過、現、未三世乃無窮無盡之世紀。正如佛學「華嚴宗」法藏和澄觀之所言：過去有其過去、現在、未來，現在有其過去、現在、未來，未來有其過去、現在、未來，再加上時之永恆量，是為十世。而十世者無窮無盡之世也。

時間雖可分割或截斷，但時間之綿延無時或止。每一「現行遇合」中，過去入於現行，「永相」介入，而主體目的呈現，必待主客共生攝受，新貌突然出現，主體方始獲得滿足。當此瞬息變化，間不容髮之時，難於畫分時間之前、後、早、晚，「現行遇合」之突現是整體的突現，而非部份逐漸之呈現。關於此項時間吊詭性——時間之截斷性 (the epochal nature of time) 及其綿延性 (the continuity of time)——於治懷德海哲學者中辯論紛紜，莫衷一是，蓋因名相之矛盾衝突構成相害相成之關係，但終歸於通體圓融。

其實此項時間吊詭性——時間之截斷與時間之綿延——並存而不害。且以電子經衝擊放射為例：電子經衝擊後成光波放射。於其光波放射行爲中，光子只出現在光波之頂峰或者光波之谷底，而不見於波峰與波底之間。但是波之頂峰與波之谷底之聯續與光波波動之綿延實不容懷疑。其所以造成光波截斷之感覺，實出於光子由波底衝向波峰，或者由波峰滑向波底，其速度如此迅速，以致目不暇給。因光波之截斷，於是產生時間被截斷之錯覺。實際上，宇宙創化歷程永無休止，而時間之綿延亦永不中斷。

更有進者：所謂宇宙變化，其所指者乃事態 (states of affair) 之變化，而事態之變化乃「事法界」之變化。如無「事法界」中事態之變化，即無時間之變化。換言之，時間離不開「事法界」，再換言之，離開事態變化之「事法界」，時間便不存在。時間之意義便是變化。無變化，則無時間。時間之功用在創新。無創新，則宇宙停滯。是故懷德海的思辯哲學之宇宙觀

先標舉「一」、「多」與「創化」爲「終極的意念」(the ultimate notions)。奠基於此項意念，懷氏列舉若干範疇與原理，以建立其「理法界」與「事法界」之邏輯架構。再進一步說明「理法界」與「事法界」之圖融無礙。更進一步就「天人之際」及「古今之變」以說明「事事無礙法界」。所謂「天人之際」者乃西方之「形而上學」，而「古今之變」者民族、國家、歷史、文化之形成與發展是也。

西方物理學家往往指過、現、未三世之別，爲心理時間，不屬於外在客觀世界。於是將時間之「先」、「後」或者「早」、「晚」，取代過、現、未之三世。隱然之間他們不承認有未來之存在。他們認爲未來是出於主觀者心理之預料，在物理世界中並無此事。但是根據懷德海之思辯哲學，見於《歷程與真際》(*Process and Reality*)一書者，懷氏認爲構成宇宙之與材爲「現行遇合」，「現行遇合」具有其心、物兩極，又依其集聚與組合以顯其有節奏而無休止的波動，是爲生命現象，故得稱之爲「有機體」(organism)。在創化歷程中「有機體」具有過、現、未之三世。換言之，在物理世界中亦有其「物理記憶」(physical memory)與「物理預料」(physical anticipation)。「物理記憶」涉及過去，而「物理預料」涉及未來。特「記憶」與「預料」皆隱而不現，故物理學家不能憑肉眼或儀器以窺見之。於是物理學家排斥物理世界中有過、現、未之三世，而代之以「先」、「後」或「早」、「晚」的時差。或更進一步將時間之「先」、「後」等之於空間之「上」、「下」、「左」、「右」，可以隨意「對轉」

或「倒逆」。究實言之，此項排拒時間功能於物理學研究範圍之外，實出於十七世紀以來笛卡爾心物二元論思想模式之作祟，及十八世紀以來「科學機械論」之誤導。

以目前科學知識而論，「有機的」與「無機的」、「有生命的」與「無生命的」之區分已失去其意義。而心物、主客、內外之分辨不僅不足以使人折服，且自設障礙，妨礙科學進步。懷氏於打破科學界之「故步自封」之餘，另起爐灶，建立一套可包括物理科學、生物科學乃至價值學 (axiology) 之「有機體性哲學」，俾人類智慧入於高層次之綜合圓融之境界，而不為「科學主義」所局限。

世人有不值懷氏著作中所言之「永相」者。如哈洵 (N. Hartshorne) 指謂「永相」乃柏拉圖所言之「理型」(idea) 或亞里士多德所言之「形式」(form) 的翻版，在現代哲學中似無此必要。①實則懷氏於《科學與現代世界》(Science and Modern World, 一九三三)一書中所言「永相」皆指「性質」(qualities)。究實所謂「永相」應兼具體的與抽象的兩種。在懷氏看來物理學上所言物之「初性」與「次性」之別，顯然在貶降次性，如顏色、聲音、動靜、與軟硬、冷熱等等感覺為主觀的、不可信賴的。在懷氏看來物理之「初性」與「次性」應一視同仁，不應有所軒輊。物之形狀、大小、體積、重量與顏色、聲音、味道、觸覺之軟硬皆屬記憶中之「永相」。幼童初見紅色，不知如何稱之。經教導後，見紅色呼之為紅，是乃記憶中「永相」之重現也。此類「永相」(物之「初性」與「次性」)之見於「感官世界」者是為

具體事物在創化歷程中所提供之「永相」。

另有來自抽象之「永相」，如數字、概念、觀念、價值、理想、意義等等，往往無須感官活動之介入，忽然由潛意識層次中踴躍而出。又此類抽象的「永相」殆若棲身玄冥，無有踪跡。但由匪夷所思之一念，猝然降臨意識靈府。一旦此隱藏於潛在世界之「永相」頓然「入於現行」(actualization)。於是，日月星辰、山河大地、飛禽走獸、翠竹黃花、無非出自詩情畫意之精心結構，而妙造自然，美不勝收。又此類「永相」就人事而言，蔚為真、善、美、聖種種價值，光輝燦爛，照耀親炙之者之心靈，誘發親炙之者追求其實現之衝動。此類價值成為個人立身處世所嚮往之目標，或民族文化作業之指導方針。但價值實現重在綜合圓融一體呈現。如老、莊崇尚掌握諸般價值之「道樞」；孔子盛讚韶樂之盡善、盡美；孟子稱讚偉大人格應具善、信、美、大、聖、神諸品德；佛讚福慧之修，蓋期熔真、善、美、聖諸般價值於一爐。鑑於今日歐美文化偏尚科技，以追求權力與財富為個人及國家唯一目標。導致物慾泛濫，誠信喪失，戰爭頻仍，危機四伏——如生態之不平衡及臭氧層之破壞。吾人必須體認追求任何單一價值，而忽視多元價值之綜合實現，往往有害而無益。

猶有進者，從事於科學研究之濫竽充數者，排斥「價值」與「意義」之探討，謂其不在純粹科學範圍之內，姑無論矣。而哲學界中「分析學派」、及「後現代主義」學派，亦拒絕討論「價值」與「意義」，或將此項討論局限於——此時此地、此生此世人之存有(human situ-

ation) 之有無「價值」、「意義」，而不及於其死後未來，更不及於某個人之存有將如何影響及於同時代之社會大眾。後現代主義者一味聆聽尼采、沙特輩對人生黑暗面之揭發與咀咒、抗議與悲鳴，而不見其具有任何理想的憧憬和希望的呼籲。

排斥觀念、理想、價值、意義諸般「永恆」，便等於喪失希望與理想。是故當今從事於哲學思考者往往卑無高論，且易為社會一時之風尚而喧喧爭辯。如哈洵自命不凡，為「女性主義」(feminalism) 張目，謂女人不是生育子女的機器，主張自由墮胎。並斥亞里士多德與孔子為「大男人主義者」，足見其不思之甚。又如考柏(John Cobb) 為自然生態之平衡，大聲急呼工業發展應有限制，可謂持之有故，但考柏認為挽救西方物質文明之道，在於重振基督宗教，則未免所見不廣。鑑於日前歐美教會，無論其為羅馬天主教或新教一併沒落。基督宗教本有其高尚理想，徒供不肖之徒利用之以斂財、漁色而已。我不知基督宗教在重重打擊和傷害之下，在西方是否有重振之可能。懷德海於其《形成中的宗教》(*Religion in the Making*) 一書中對於人類前途多或少仍寄其希望於基督宗教，但其於《歷程與真際》之末章，則歷舉上帝觀之吊詭性，正所以明告世人西方基督教之上帝觀曾流於專斷、霸道、且戕賊正常人性。^⑬

「永恆」問題，無論其為具體的或抽象的，事關個人生命之意義與民族文化之導向，不允輕予廢置。但觀念、理想、價值、意義既稱之為「永恆」，其與時間之關係究應如何看待？在西方語言上「永恆」(eternal) 似乎與「暫時」(temporal) 互不相容。但「永恆」與「過去

「現在」或「未來」之別則並無衝突，假如吾人體認「永恆」乃無窮無盡之過去，現在與未來，則「永恆」並不違背時間之綿延性。此生此世必繼之以來生來世，正如中國《易經》於第六十三卦「既濟」之「終止則亂」，必繼之以第六十四卦「未濟」之「不續終」也。

若吾人視「永恆」為「無時間」(timeless)或「超時間」亦無不可。針對一段有限的時間而言，「永恆」可謂之為「無時間」。針對無窮無盡之時間而言，「永恆」可謂之為「超時間」。總之時間具種種吊詭性質，往往使人混淆。但時間因「事法界」而有，時間之吊詭亦即「事法界」之吊詭。所謂吊詭者無他，乃吾人理性功能尚未能鞭闢入裡，滲透真如，且因言語道斷無由詮釋之而已。

三、中國易經中「時」的哲學

中國哲學自古雖有儒道之分，但不含悲觀厭世之成分；不同於古代希臘民族之出諸天真爛漫神話心態，創作悲劇故事情節，演諸舞台，一所以顯悲劇英雄之悲壯情懷；一所以顯神道與世道之間無可奈何之牴牾。亦不同於釋迦牟尼時代印度人厭離世間，視生命如夢幻，世間如火宅，企圖修證涅槃七味，獻身六種布施，雖捨身飼虎，以償悲願，亦所不惜。中國儒家以崇道尚德為生命之意義，以實踐人倫為立身處世之規範。循規蹈矩、勤修三不朽，寄榮譽於未來。此三大民族智慧顯有分別，但無不披露於此三大民族時間觀之中。

古代希臘哲人如海拉克萊特斯（Heracitus）曾謂：「入腳於水，再出腳於水，於此瞬息之間，前息之水已非後息之水。」巴曼尼底斯（Parmenides）則謂時間者永恆如斯也，其所現之變化乃幻中之幻。柏拉圖哲學趨於圓融綜合此爭論趨於極端之兩派，認為時間之流變與永恆乃一體之兩面。於《迪冒斯》語錄中多所闡發。^⑭釋迦牟尼之門徒如馬鳴、龍樹、無著、世親，雖各人分別建立思想體系，但視現行世界如幻、本體真如為真，他們都以現行世界在時間流變中出諸因緣成而無自性，其存在幻起、幻滅，而真如本體超越流變，屬諸永恆。

中國儒道兩家對於人生嚮往雖各有不同——道家主順乎自然，逍遙於無何有之鄉；儒家主張立功、立德、立言，以求三不朽於來世——但都視時間具有創化之功能。道家老子謂：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」儒家於《易》〈繫辭傳〉中謂：「天地之大德曰生」再則謂「生生之謂易」。「夫易，何為者也？夫易開物成務，冒天下之道如斯而已矣。」是故儒家視時間如四時之繼起，新陳之代謝，「窮則變，變則通，通則久。」道家言時用無專書。儒家則藉殷周之際筮書之《易》，以彰顯其「形而上學」——形而上學，應包括本體論、宇宙論、人生哲學與文化哲學，非狹義之「形而上學」。——儒家論《易》指生生不已、新新不停，非僅變化也。且著重時（乾）空（坤）與宇宙創化之關係，並就「天、地、人三才之道」，闡發人居天地之間應如何「開物」、「成務」、「崇德」、「廣業」。因以建立一「有機體性」之圓融哲學，既足以貫串宇宙、人生，又足以彰顯「道」、「神」、「德」、「行」。誠如《

《易》〈繫辭傳〉中之所言：

易與天地準，故能彌綸天地之道：仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。……（《易》與天地相似故不違；知週乎萬物而道濟天下故不過。旁行而不流，樂天知命故不憂。安土敦乎仁故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物「之宜」而不遺。⑮）

而歸結乎以「至善」（「一陰一陽之謂道，繼之者善也」）、「至美」（「乾始能以美利天下，不言所利大矣哉」、「君子黃中通理，正位居體，美在其中，暢於四肢，發爲事業，美之至也」）、「至知」（「知至至之，可與「研」幾矣」）、「至神」（「知變化之道者，其知神之所爲乎」）、「至聖」（「知進退存亡「得喪」而不失其正者，其唯聖人乎」）之綜合與統一，是爲文化之崇高理想。⑯

是故古易學家（包括儒家孔子）認知時間既非吞噬萬有之暴君，亦非毫無作用之流光，乃創化生生之歷程。此創化之歷程乃兼言宇宙自然及人文歷史。宇宙創化「終則有始」而「復其見天地之心」。此「復」非謂重覆扮演，乃撥亂以反正，革故而鼎新，純然新局勢。其見諸人文歷史者：於個人則應「朝乾夕惕」、「日新其德」。於文化之推行，則應「通其變使民不倦，神而化之使民宜之」，如有困窮，則變而通之。

《易》中註明「時義大矣哉」或「時用大矣哉」計十二卦：

豫



彖曰：：豫順以動，故天地如之，而況建侯行師乎！天地以順動，故日月不過，而四時不忒。聖人以順動，則刑罰清而民服。豫之時義大矣哉！

豫之時義在乎順動，而順動者，乃依秩序之活動（orderly movements）也。日月之升降、四時之循環，皆有秩序之活動也。聖人之治國行政，依乎秩序而不失事、失時，則人民心服而政治清明矣。

隨



彖曰：隨，剛來而下柔，動而說。隨，大亨貞，無咎。而天下隨時。隨時之義大矣哉！

隨言「動而說」。於初九言「出門交有功」；於六三言「隨有求得」；於九四言「隨有獲，有孚在道」。又九五言「孚于嘉」。如以周文王（於殷商為西伯）囚於羑里為隨卦所寓言之義，則隨者，乃即時救人獲得成功之謂也。

頤



彖曰：頤，貞吉，養正則吉也。觀頤，觀其所養也，自求口實，觀其自養也。天地養萬物，聖人養賢以及萬民。頤之時「義」大矣哉！

頤言「自求口實」以存其身。《彖傳》則分頤為「自養」與「所養」兩者，且言「養正則吉」。所謂「養正」者即適時之養為正。其《象傳》有言說：「君子慎言語，節飲食。」此皆與適時有關。至於「天地養萬物，聖人養賢以及萬民」，亦無不涉及時效。失時則五穀不豐登，賢人遠邈，而萬民叛離矣。

大過



彖曰：大過，大者過也。棟撓本末弱也。剛過而中，巽而說行。利有攸往，乃亨。大過時「義」大矣哉。

大過，顧名思義，太過也。作《易》者以適婚年齡作譬：於九二舉「老夫得其女妻」，又於九五舉「老婦得其士夫」，俱以其年齡不相稱，而毀譽不同。於前者謂其「无不利」，於後者謂其「无咎无譽」，足徵作《易》者不以其年齡之不相稱而不應婚配，但明示以適婚年齡相配為宜，故「謂時「義」大矣哉」！

坎



彖曰：習坎，（「習」恐係「窞」字之誤，以其形似。以卦名應作坎，不應作習坎。）重險（因兩坎相疊，故稱之重險）也。水流而不盈，行險而不失其信，維心亨……天險不可升也，地險山川丘陵。王公設險以守其國，險之時用大矣哉！

坎彖所言者為「天險」、「地險」、「行險」三者，而「行險」非專指行路而言，泛指人之立身行世。並稱「行險而不失其信，維心亨。」其意蓋謂人人應守信、守時，至於對方之是否守信、守時及個人之所為是否當得起守信、守時，唯雙方於心理意識層次中可以互通。當人在患難中，守信、守時最屬難能可貴，故特標之以「險之時用大矣哉！」

遯



彖曰：遯亨。遯而亨也，剛當位而應，與時行也。遯之時義大矣哉。

遯有脫逃及退隱之意。遯卦前三爻取象於遯。遯者豕也。後三爻所言「好遯」、「嘉遯」、「肥遯」皆指退隱之事。初六「遯尾，厲。勿用，有攸往。」豕尾無肉可啖，「故勿用

「。六二」執之用黃牛之革，莫之勝，說。」所執者豕也，如用牛革拘系之，是為小題大作，徒勞無功，豕易逃遁也。九三「係遯有疾厲。」係遯，即系豕。豕有疾（瘟豬），其肉不堪食而食之，則厲（情勢嚴重）矣。九四、九五、上九各言「好遯」、「嘉遯」、「肥遯」皆指退隱所以明志，以避小人之疑。遯之當時或不當時，有關個人之吉、凶、貞、厲，可不慎乎。

睽



彖曰：：天地睽，而其事同也。男女睽，而其志通也，萬物睽，而其事類也。睽之時用大矣哉！

《易》辭中凡言「時義」或「時用」皆所以指宇宙之變化創新也。「天地睽」、「男女睽」、「萬物睽」皆言天地、男女、萬物性質之不齊。如乾坤、陰陽、剛柔、男女、雌雄、牝牡等等，因「極化」(polarization)而成強烈之「對比」(contrast)於是相互吸引、誘惑，構成緊張狀態，此乃宇宙創化之普遍而又基本之原因。因性別而生愛悅，因愛悅而求結合，因結合而生生不已，新新不停，是乃宇宙創化之歷程也。

蹇



彖曰：蹇，難也。險在前也，見險而能止，知矣哉！蹇利西南，往得中也。不利東北，其道窮也。利見大人，往有功也。當位貞吉，以正邦也。蹇之時用大矣哉！

蹇卦所指凡能見危險當前，知所警覺，且能審度時機與處境，斷然終止犯險者，必然具有高度智慧。〈彖傳〉讚之曰：「知矣哉」！否則，冒險行事，鮮有不焦頭爛額，危及生存

者。蹇六爻除六二之「王臣蹇蹇」，爲作《易》者藉以策勵群臣不應冒險行事外，初六之「來譽」、九二之「來反」、六四之「來連」、九五之「大蹇朋來」，及上六之「來碩」，皆言凡當險而能止者，必獲他助。引而伸之，言脫險須及時也。

解



彖曰：解，險以動，動而免乎險。……天地解而雷雨作，雷雨作，而百果草木皆甲坼，解之時「用」大矣哉。

解之時「用」大矣哉，蓋以「解」形容事態演變達於飽和狀態（saturation）：如（一）「天地解，雷雨作。」或達於浸潤滋生之狀態：如（二）「雷雨作，百果草木皆甲坼。」在人事方面，「解」具有「化解」之意：如（三）六五爻辭謂：「君子維。有解，吉，有孚于小人。」即言君子困難，因有恩於小人，而得化解。又（四）如上六爻辭謂：「公用「矢」射隼于高墉之上，獲之。无不利。」蓋隼棲息于高墉之上，射之不易，今以所得之黃矢（九二爻辭有謂「田獲三狐，得黃矢貞吉。」）射而獲之，可謂適時適事。所謂「飽和狀態」、「化解困難」等等亦非適時莫辦。

姤



彖曰：姤，遇也。柔遇剛也。勿用取女，不可與長也。天地相遇，品物咸章也；剛遇中正，天下大行也。姤之時義大矣哉。

姤卦六爻爻辭多言機遇之事：如初六爻辭謂「繫于金柅，貞吉，有攸往。」「繫于金柅」言初六之陰柔居於重陽純剛（由二爻至上爻皆爲陽剛）之後，宜乎貞吉，但「見凶」，

乃機遇使然。九二之「包有魚」但「不利賓」，九三之「臀無膚其行次且，厲」矣，但「无大咎」。九四之「包无魚」則「起凶」。是則「有魚」、「无魚」之間其遭遇不同。九四之「以杞包瓜」，其所包者乃可以解渴之瓜，可謂美則美矣（「含章」），但用細柳條包紮瓜類，殊不牢靠，正好比天上隕石也會墜入地面，是則美中之不足。又「有隕自天」並未傷人，故謂「志不舍命」，亦乃機遇使然耳。又上九之「姤其角」則可能致傷，但「吝，无咎」。亦因機遇之不同，而其結果亦異。機遇者，時效也。

革

䷰

彖曰：革、水火相息，二女同居其志不相得，曰革……革而當，其悔乃亡。天地革，而四時成；湯武革命，順乎天而應乎人。革之時「用」大矣哉。

革卦取象多端：如初九之「鞶用黃牛之革」，又如「彖辭」言：「湯武革命」之革，九三之「革言」之革，上六之「小人革面」之革，大概革有當與不當之別、其不當者：如「澤中有火」（「彖傳」），則「水火相息」（「彖辭」）。又如「二女同居不相得」（「彖辭」），皆指「格格不相入」（incongruous）也。其革而當者：則「天地革，而四時成。」「湯武革命，順乎天應乎人。」六二之「已日乃革之，征吉，无咎。」九五之「大人虎變，未占有孚。」至於「小人革面，只是「順以從君」而已，非真正之革，如大人之「虎變」及君子之「豹變」者是也。革之時用在當與不當，所指者時效也。

旅

䷷

彖曰：旅小亨，柔得乎中，而外順乎剛（原文錯簡為「柔得中乎外而順乎剛」）。

止而麗乎明，是以小亨，旅，貞吉也。旅之時義大矣哉！

歷代注《易》者皆言旅卦內容實指殷之先公王亥曾牧牛羊於易水流域。（「喪牛于易」，此易指地方而言，應指今河北省易水流域。其上流應在今之內蒙古綏遠、青海、察哈爾一帶。）其先懷其資斧（牛羊也）、得其童僕（小牧童），繼則以王亥行為不端，且與其弟王恆有爭色之禍。以致焚其次（次者暫居之場所），喪其資斧，失其童僕。誠如上九爻辭之所言「旅人先笑，後號咷。」即言事情發生於時有先後，而哀樂不同。又有關王亥事，並見屈原之《天問》。

以上十二卦於其彖辭特意標明「時義大矣哉」或「時用大矣哉」。其雖未標明「時義」或「時用」，但涉及時之終、始、變、化、久、漸、先、後、反、復、隨、順等等者尚有若干卦。實則六十四卦之所言者乃宇宙創化及人事演變各種可能之事態也。乾指時間，坤指空間，六十四卦乃乾坤之結合也，亦即時間與空間之結合也。而時間空間為隱，事態為顯，吾人雖因事態而得知時間與空間之功能，但非謂於宇宙創化及人文演變之外，另有時間及空間獨立存在。如西方物理學家牛頓系統中，所假設之「絕對空間」及「絕對時間」，或近如愛因斯坦之「相對論」系統中，亦假設有一「絕對時間」之存在。凡此作者於前文中已加以駁斥矣。

注釋

- ① 柏拉圖：《迪賈斯》語錄，Plato, *Timaeus*, c.370. B.C.。
- ② 柏格森：《物質與記憶》，H. Bergson, *Matter and Memory*, Anchor BK., N. Y. 1959, pp.201 - 203。
- ③ 愛丁頓《物理世界之性質》A. Eddington, *The Nature of the Physical World*, Macmillan, 1929。
- ④ 路以斯：《時間與西方人》N. Lewis, *Time and Western Man*, ch, III, pp.171 - 181。
- ⑤ 《易經》：既濟卦辭及〈彖辭〉，未濟卦辭、爻辭及〈彖辭〉，〈繫辭傳〉下。（見台北、開明書店《十三經經文》本）。
- ⑥ 亞歷山得《時間空間與神明》，S. Alexander, *Time, Space & Deity*, p. 36。
- ⑦ 前書，vol. I, p.44。
- ⑧ 前書，vol. I, p.38。
- ⑨ 前書，vol. II, p.24。
- ⑩ 此節所言「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」及「事事無礙法界」乃大乘佛學華嚴宗大師法藏與澄觀所言之「四法界」。讀者可參看澄觀之《華嚴懸談》。

- ⑪ 哈洵：《創造綜合與哲學方法》C. Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophical Method*, LaSalle, —II. 1970, p.125。
- ⑫ 哈洵：《黑暗中的光明》*Light from the Darkness*, LaSalle, —II. 1990, p.45。
- ⑬ 懷德海《歷程與真際》A. N. Whitehead, *Process & Reality*, Corrected Edition, 1980, pp.283—285。
- ⑭ 柏拉圖《迪瓦斯》語錄。
- ⑮ 《易》〈繫辭傳上〉。
- ⑯ 現代西方文化作業專攻某一種價值，其結果等於「價值之否定」（disvalue）。茲特標舉易辭所言「至善」、「至美」、「至知」（知者智也）、「至神」、「至聖」之綜合與統一為文化理想。以上各項價值並且於《易》〈文言傳〉及〈繫辭傳〉中。

第三篇 周易六十四卦生生之序

龔讀戴東原之《法象論》、《原善論》，及《讀易繫辭論性》諸文，得知戴氏曾言：「一陰一陽其生乎，其生生而條理乎！」又謂「生生者化之原，生生而條理者化之流。」再則曰：「分也者，道之條理也；合也者，道之統會也。條理明，統會舉，而貴賤位矣。」①證之《易》、《繫辭傳》，於乾則贊之大生焉，於坤則贊之以廣生焉，暨則謂：「乾以易知，坤以簡能；易簡而天下之理得矣！」於是作者明見乎生者乃宇宙創化之元體，以其變化而顯理，以其趣時而彰用。宇宙全局彌漫著生命，但生命現象絕非鬥爭衝突，雜亂無章者。

又讀王弼（輔嗣）《周易略例》中《明彖篇》有謂：

物无妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。②
因悟及《易》言「生生」，③意重條理也。

竊思易卦生生應有秩序：由分陰分陽而有天、地、人三極之道，由剛柔相摩而生六子，由八卦相錯而生六十四卦，其步驟必然由簡而繁，而其條理必應分明而無混淆，且條理必須一貫而無例外；一旦產生例外，則該條理遭受破壞，不成其為條理矣。④

關於六十四卦之生生，《繫辭傳》、《說卦傳》已屢言之矣。但散在各段，未成體系。至

於六十四卦積成三百八十四爻，爻與爻之間「往來」、「遠近」、「旁通」、「時行」、「變易」、「交易」，則一一見乎辭，而「辭者各指其所之」者也。又此之所謂辭，指卦辭爻辭而言，「彖曰」、「象曰」及《繫辭傳》、《文言傳》乃詮釋卦爻辭者；《序卦》、《雜卦》、《說卦》乃筮史用以解釋占斷之參考資料，非易辭也。六十四卦生生之序與三百八十四爻相之之規律，歷代易學家統稱之為「易例」。稱之為「易例」固無不可，但六十四卦生生之條例自難同於三百八十四爻相之之規律。蓋前者重生卦，後者重旁通、趣時、當位、失道等等。就易學體系言，六十四卦之生生乃「邏輯前段」，而三百八十四爻之相之乃「邏輯後段」問題。虞翻以「十辟卦」派生其他五十四卦，以彰其消息、旁通之說，是乃淆亂邏輯前後段之步驟。⑤朱熹論易並無通例，但以「卦變」之說以摻雜於邵康節之「先天六十四卦」理論之中，曲解易文，是乃納易之後段問題於前段問題之中，亦為淆亂秩序者。⑥

或謂六十四卦生生之原則，可以出諸杜撰，而不必本乎經傳。如京房之《八宮卦次》，由八卦派生其他五十六卦未嘗不條理分明，整齊有序，但京氏所倡「天易」、「地易」、「人易」、「鬼易」，考諸經文為無據。其「游魂」一辭雖見諸《繫辭傳》，但「歸魂」之說純出杜撰。又何以「游魂」之後必須「歸魂」並無邏輯必然之根據，看來貌似秩序井然，實乃方便湊合而已。

他如明人來知德之錯綜論，並未及於由太極派生八卦之步驟。且來氏之錯綜有來自「伏羲

「圓圖」者、「文王序卦」者、「孔子繫辭」者，更有來自初爻遞次至上爻之爻變者，中爻互體者及二陽四陰之同體者，是故由一卦經由「錯」與「綜」之法門，可得三十餘卦。究實「錯」與「綜」已不相同，實為兩種邏輯步驟。來氏之「錯」「綜」有背邏輯之單純性。⑦至於俞樾據其《玩易心得》作有種種生生圖式，缺乏理論之根據，無助於通易之辭，未免可惜。⑧更有若干易學家視六十四卦之生生，乃一既成之事實，殆無須特意加以安排者。或謂六十四卦為陰陽六爻之配合，縱然任意加以組合，亦不外此六十四種樣法而已。是故吾人可以方便行之，不必建立原則，敷陳步驟也。

又有謂請以代數之方程式處理之。如：

$$(a+b)^6 = a^6 + 6a^5b + 15a^4b^2 + 20a^3b^3 + 15a^2b^4 + 6ab^5 + b^6$$

以 a 為陽爻， b 為陰爻，吾人可得六爻純陰或純陽之卦二；五陽一陰或五陰一陽之卦各六；四陽二陰或四陰二陽之卦各十五；三陽三陰之卦二十。而此乃最確當之步驟也。實則此原為六十四卦所以應為六十四卦當然之理，而無關乎六十四卦生生之秩序也。

實則易之六十四卦、三百八十四爻，萬有一千五百二十之事態，與夫其相互間之激盪，旁通（extensive connectedness）、時行、變化、顯隱之格局（patterns）形成為一體系，非一「空的架構」。實為一嚴整之「邏輯方案」（logical scheme），用以稱述「妙道之行相」（莊子〈齊物論〉），流露民族哲學理性者也。

涉及民族哲學智慧之形成，極為錯綜複雜。大抵，智慧之形成出諸理性之滲透。其初出諸少數民族中天縱之才，憑其直接觀照，似有所悟，再經由理性之分析與綜合，及經驗之反復體驗，證實前所悟者乃宇宙之真際（reality），於是形成爲一顛撲不破之信念。此一信念與盲目的迷信有別；此一信念是經由理性千錘百煉，鍛鑄而成。再經由較多人士之討論爭辯，形成爲民族共同之信念，是乃民族智慧也。

分而言之，此一六十四卦、三百八十四爻、萬有一千五百二十事態之符號系統，先哲所以藉此以「合天地」、「摩剛柔」、「定人道」、「類物情」、「會典禮」、「辨吉凶」、「知得失」者也。合而言之，先哲藉此符號系統，所以彌綸大道，窮神知化，「範圍天地之化而不過，曲成萬物」之宜而不遺。」^⑨是之謂「廣大悉備」者也。是故易之符號系統實乃舟車也，其所運輸乃易之妙用也。若有人焉，拘泥於跡象，執乾馬、坤牛、坎水、離火爲實有，而不明乎馬、牛、水、火之「用爲表徵」（symbolized），所以彰其功能，是則但獲舟車而昧於識其妙用矣。

舟車之妙用端在視其是否能盡其載運宇宙創化生生不息之理趣。宇宙創化生生有其理趣，則舟車（易之符號系統）亦必須有其合理之結構。六十四卦生生之序正應顯示此一理趣，但此乃易之邏輯前段問題而已。而三百八十四爻以及萬有一千五百二十之事態乃其邏輯後段問題也。但稽諸歷史，若干易學家將此前後段邏輯問題混爲一談：如三國時虞翻主陰陽消息、八卦旁

通，同時又以十辟卦派生其他五十四。前者屬於三百八十四爻之間行動問題，後者屬諸六十四卦生生問題，而虞翻竟將此兩者混爲一談^⑩。宋之朱熹所作卦變圖亦犯此混淆之病^⑪。更有將六十四卦生生之序問題與揲蓍成卦混爲一談者，如宋之歐陽修。歐陽修於《易童子問》一文中責難《易》〈繫辭傳〉之行文犯叢脞之病：既言「大衍數五十，其用四十有九」，揲蓍以生卦，又言「易有大極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」夫揲蓍生卦之法應在畫卦之後，又著筮之《易》先爲周王室所專用，後方流行於諸侯、大夫之間。嗣則世人學得揲蓍成卦之法，方得以玩卦爻之辭，以決其個人之行止。六十四卦生生之序，則在「原始要終」，以彰宇宙創化之由簡趨繁，生生不息之理趣。畫卦在先，揲蓍在後，此兩者豈可混爲一談！

× × × × × × × ×

據歷代史書中《經籍志》，其中有關易之著作何止數千家，而現存亦不下千餘家。作者前在南京成立「易學研究會」，並曾印有《歷代易學著作存目》及《現存易學書目》，由「研究會」發行，並私藏易學書三百餘種。經日寇焚劫已盪然無存，此乃民國二十七八年事也。稽考歷代治易者，其中十之八九視六十四卦之生生爲當然，或知有畫卦問題，但又存而不論。

據《玉函山房輯佚書》有關荀爽（三國時代人，應早於虞翻）易學，有「陽盪陰，陰盪陽」之論，據此以闡述乾坤生六子，與夫由八卦（三劃卦）更派生六十四卦之理。誠然，「陽盪陰，陰盪陽」可作爲乾坤生六子之理論根據，但不足以闡明如何由八卦派生六十四卦。爲使六

十四之生生有條有理，吾人必須引據見於《繫辭傳》中其他「條件」（原則）以畢其功。荀爽易學必有可觀者，可惜散失太多，無從知其梗概。

西漢末年京房易學較為幸運，現存有《京房易傳》及《京房積算》兩書。京房名一卦之主為世。卦有六爻故有六世：一世、二世、三世、四世、五世、上世。但上世（即在五世之上）亦名「游魂」之世，而一世亦名為「歸魂」之世。所謂八宮者，乾、震、坎、艮、坤、巽、離、兌是也。乾宮得姤、遯、否、觀、剝、晉、大有。震宮得豫、解、恆、升、井、大過、隨。坎宮得節、屯、既濟、革、豐、明夷、師。艮宮得賁、大畜、損、睽、履、中孚、漸。坤宮得復、臨、泰、大壯、夬、需、比。巽宮得小畜、家人、益、无妄、噬嗑、頤、蠱。離宮得旅、鼎、未濟、蒙、渙、訟、同人。兌宮得困、萃、咸、蹇、謙、小過、歸妹。

	震		乾
	豫		姤
	解		遯
	恆		否
	升		觀
	井		剝
	大過		晉
	隨		大有

變世一

變世一

變世二

變世二

變世三

變世三

變世四

變世四

變世五

變世五

變不世上
四於返而
魂游為是

變不世上
四於返而
魂游為是

宮本復卦
魂歸為是

宮本復卦
魂歸為是

兌	離	巽	坤	艮	坎
困	旅	畜小	復	賁	節
萃	鼎	人家	臨	畜大	屯
咸	濟未	益	泰	損	濟既
蹇	蒙	妄无	壯大	睽	革
謙	渙	嗟嗟	夬	履	豐
魂游	魂游	魂游為是	魂游為是	魂游為是	魂游為是
過小	訟	頤	需	孚中	夷明
魂歸	魂歸	魂歸為是	魂歸為是	魂歸為是	魂歸為是
妹歸	人同	蠱	比	漸	師

京氏「八宮卦次」以世變爲生卦之原則，實際上以爻變爲原則。卦有六爻，若六爻一一皆變，則乾必返坤，坤必返乾；離必返坎，坎必返離；而震之與巽、艮之與兌亦復如此。是故以「世變」言，至五世變而窮。不得已於是上世不變，如上世可變則轉入他宮，故有此一規定。上世既不變，而變其四世，名之爲「游魂」，就邏輯立場，此變乃破例之變，有背「邏輯普遍性」(logical universality)之規則。又所謂「歸魂」者，即於內卦(或下卦)之一世、二世、三世，既一一改變之後，重行改而變之，而復爲原有之卦。如乾宮「游魂」之後成晉，晉者上離下坤，今變之爲上離下乾，是爲大有。是爲內卦復其本宮故稱「歸魂」。就邏輯立場言，「歸魂」條例之下所變者非某一個爻，乃內卦三個爻同時變，是乃特變旁出，有背「邏輯單純性」(logical simplicity)。

且京氏對於八純卦之何由而來，並無說明，蓋視爲當然之事。就六十四卦生生之序而言，京氏所立「八宮卦次」之系統殊不完備。所立「游魂」、「歸魂」之說，於經、傳中皆無所本。於是京氏另創「地易」、「人易」、「天易」、「鬼易」之論，以彌補「歸魂」回歸本宮，必須三爻通變之例外。

又京氏更有世、應、飛、伏、建、積、會、互諸項名稱，代表一些爻變之通則，藉以解說陰陽升降、及與五行、四時、二十四氣、七十二候、五星、方位、二十八宿種種「雜配」(unnecessary combinations)。其目的在演說天然災異，聳帝王之聽聞，藉以邀寵信，但此項無

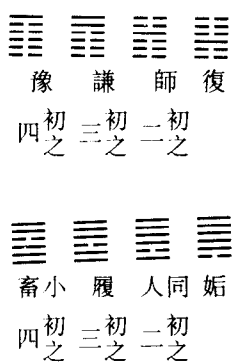
稽之談無補於朝政也。

× × × × × × ×

虞翻易學頭緒多端，經清代易漢學家如張惠言及惠棟諸人之整理，虞氏易學較諸其他漢代易學家最爲幸運，因張、惠兩大師殫思竭慮，搜集虞氏片言隻字，使《虞氏易》蔚爲易漢學中唯一倖存者。但其《易例》繁雜：有所謂「消息卦」、「旁通」、「互體」、「兩象易」、「半象易」、「卦氣」、「納甲」等等。究實虞氏易之條例，任何一條皆列有例外，使條例不得貫串於六十四卦或三百八十四爻之間。

茲以《虞氏易》所言十辟卦或十二辟派生其他各卦而言，亦殊凌亂而有牴牾。此十二辟卦者，計有乾、復、姤、臨、遯、泰、否、大壯、觀、夬、剝、坤。究實乾、坤兩卦乃一切卦變所從出者，故不應入生卦系統之中。

一陰五陽或一陽五陰卦各六，皆自復、姤來：



比 ䷇ 初之五

大有 ䷍ 初之五

剝 ䷖ 初之上

夬 ䷪ 初之上

二陰四陽或二陽四陰卦各九，皆自臨、遯來：

臨 ䷒

遯 ䷠

升 ䷭ 初之三

无妄 ䷘ 初之三

解 ䷧ 初之四

家人 ䷤ 初之四

坎 ䷜ 初之五

離 ䷄ 初之五

蒙 ䷃ 初之上

革 ䷰ 初之上

明夷 ䷣ 二之三

訟 ䷅ 二之三

震 ䷲ 二之四

巽 ䷸ 二之四

屯 ䷂ 二之五

鼎 ䷱ 二之五

頤 ䷚ 二之上

大過 ䷛ 二之上

三陰三陽卦各十，皆自泰、否來：



泰



否



恆

初之
四



益

初之
四



井

初之
五



噬

初之
五



蠱

初之
上



隨

初之
上



豐

二之
四



渙

二之
四



既濟

二之
五



未濟

二之
五



賁

二之
五



困

二之
五



歸妹

三之
四



漸

三之
四



節

三之
五



旅

三之
四



損

三之
上



咸

三之
上

四陰二陽或四陽二陰之卦各九，皆自大壯、觀來：



大壯



觀



大過

初之
五



頤

初之
五

䷱ 鼎 初之 上(重) ䷱ 屯 初之 上(重)

䷰ 革 二之 五(重) ䷃ 蒙 二之 五(重)

䷥ 離 二之 上(重) ䷬ 坎 二之 上(重)

䷹ 兌 三之 五 ䷲ 艮 三之 五

䷥ 睽 三之 上 ䷦ 蹇 三之 上

䷄ 需 四之 五 ䷢ 晉 四之 五

䷆ 大畜 四之 上 ䷌ 萃 四之 上

總上得六十八卦。去其「重同」之八卦，得六十卦。另變例之卦二：

䷉ 中孚

䷈ 小過

及變卦之所從出者兩卦：

䷀ 乾

䷁ 坤

考虞氏所言「卦變」，即謂某卦自某卦來者；又所謂「變」即陰陽兩者相交換。如臨䷒初之三爲升䷭，泰䷊初之四爲恆䷟等等。此結果雖爲兩爻之變，但主動其變者實是一爻。究實四陰或四陽之卦，即爲二陽或二陰之卦。但四陰四陽之卦如兌、睽、需、大畜、艮、蹇、晉、萃等，虞翻不認爲應從臨卦，遯卦來者，蓋用遯䷠生兌䷱，必需遯初之三，遯二之上，即䷋是也。如以遯生睽、生需、生大畜，或以臨生蹇、生晉、生萃，其步驟亦復如遯之生兌。主其動者乃兩爻，因之而變者爲四爻，此與虞氏申言卦變應以一爻動者不合。於是虞氏不得不破例，另立其從出之處。

又中孚、小過兩卦於虞氏卦變系統成爲特例。如中孚䷼從二陰之卦，則遯之二陰皆應易位；如從四陽之卦，則大壯三四爻俱應移上。又小過䷽如從二陽卦例，則臨之二陽皆須易位。如從四陰之卦例，則觀卦之三四爻俱應移上。是故虞翻認爲主變之卦以一爻升降爲原則，遇中孚、小過，不得不許可例外特變矣。

前已言之，四陰之卦不異二陽之卦，四陽之卦不異二陰之卦，故於虞氏所言生卦之秩序中，有重複出現之情形；其重於大壯者爲大過、鼎、革、離；重於觀者爲頤、屯、蒙、坎。是則此八卦大過、鼎、革、離、頤、屯、蒙、坎來自臨、遯乎？抑來自大壯、觀乎？抑兼而屬之乎？殊嫌無所適從。

上舉虞氏十辟（或十二辟）卦例，十之八九來自唐人李鼎祚之《周易集解》，至清代惠棟

治易，崇尚易漢學，於是虞氏易學復見光明。張惠言瘁其精力於虞氏一家之學，集大成焉²³。虞氏易學雖自晦而明，而其支離破碎之失因以益彰。其詳可參考焦循（里堂）之《易通釋》、《易圖略》，及作者之《雕菰樓易義》第二章。總其要：虞氏「生卦」之說頭緒紛亂：

(一) 本乎陰陽消息者：有「陽決陰」爲夬；「以陰牝陽」爲復。

(二) 本乎乾坤者：如離、坎。

(三) 雖本乎乾坤但謂「乾坤相遇」者：如姤；「乾消而坤虛」者：如否。

(四) 雖生於乾坤，但需經由他卦者：如謂小畜爲「豫四之坤初，爲復上息。」如謂履爲「謙三之坤初，爲復上息。」如師爲「謙三降居坤二」，如同人爲「師二之坤初，爲復上息。」如大有爲「比五之坤初，爲復上息。」

(五) 既生於乾坤又生於十辟者：如謂離爲「遯初之五」，坎爲「觀上之二」。

(六) 生於乾坤所生之六子者：如謂屯爲「坎二之初」，鼎爲「離二之初」，姤爲「巽象退辛」，遯爲「艮象消丙」。

(七) 生自十辟卦及十辟所生之卦者：如旅既爲「否三之四」，又謂爲「賁初之四」；豐既爲「泰二之四」，又爲「噬嗑上之三」，萃爲「觀上之四」，又爲「豫四息五」，蹇既爲「大壯初之上」，又爲「觀上返三」、「萃四返三」。

(八) 其生自十辟者，本乎陰陽消息之理，應自下而上。但於无妄，則謂「遯上之初」，隨則謂

「否上之初」，訟則謂「遯三之二」，噬嗑則謂「否五之初」，兌則謂「大壯五之三」，益則謂「否上之初」，渙則謂「否四之二」等等，虞氏於易之條例不能持之以一貫，於無可奈何中建立若干卦變特例。

又虞氏於「中孚」、「小過」兩卦，就其所立之易例言，最感困難。始則謂小過爲「晉上之三」、中孚爲「訟四之初」，是乃視此兩卦生於十辟所生之卦矣。暨則謂小過爲「臨陽未至三、而觀四已消。」於中孚謂「遯陰未及三，而大壯陽已至四。」實則，中孚、小過於虞氏十辟卦體系中，無所可容，故虞氏造此「貌似艱深」之言，徒滋混淆而已。又虞氏所立消息，旁通諸條例，目的在解釋易辭，但虞氏於通《易》之辭方面，貢獻殊渺。

× × × × × × ×

朱熹於《周易本義》〈圖說〉有謂：

〈彖傳〉或以卦變爲說，今作此圖以明之，蓋易中一義，非畫卦作易之本旨。

朱氏此言託辭而已，謂其若干卦來自某一卦，漢宋易學家都愛如此立論，並非根據〈彖傳〉。容續論之。朱氏「卦變」說，如下：

凡一陰一陽之卦名六，皆自復、姤而來（五陰五陽卦同圖異組）：

剝、比、豫、謙、師、自復來。

夬、大有、小畜、履、同人、自姤來。

凡三陰二陽之卦各十有五，皆自臨、遯而來（四陰四陽卦同圖異組）：

頤、屯、震、明夷——自臨來

蒙、坎、解、升

艮、蹇、小過

晉、萃

觀

大過、鼎、巽、訟——自遯來

革、離、家人、无妄

兌、睽、中孚

需、大畜

大壯

凡三陰三陽之卦各二十，自否、泰而來：

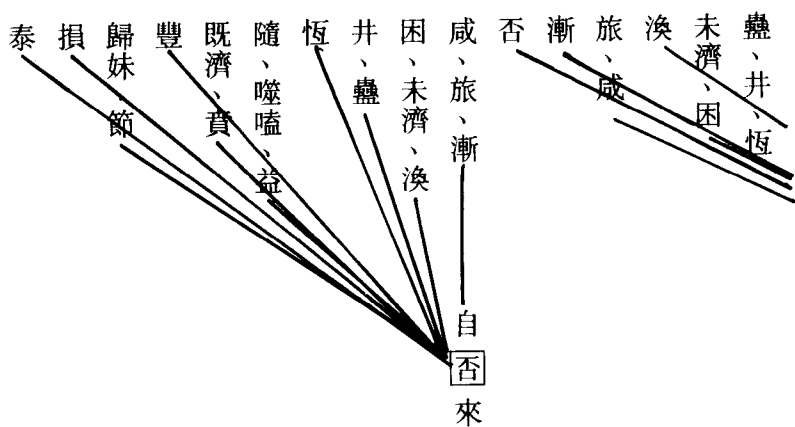
損、節、歸妹——自泰來

賁、既濟、豐

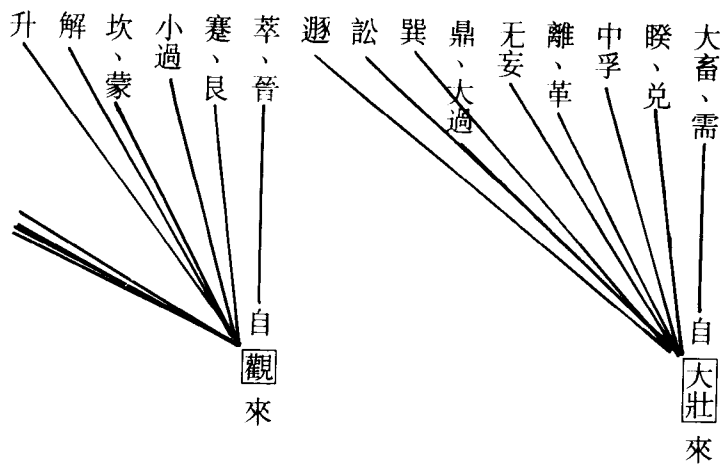
噬嗑、隨

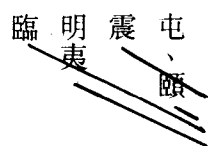
益

第三篇 周易六十四卦生生之序

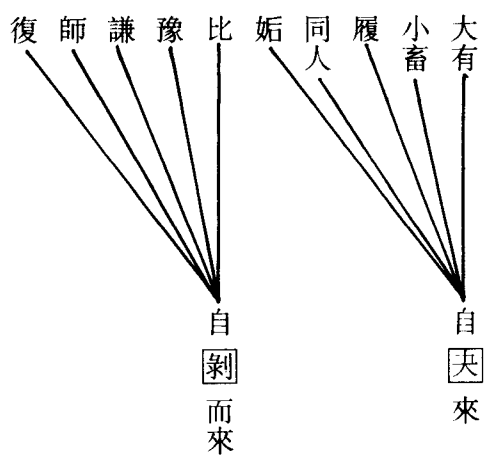


凡四陰四陽之卦各十有五，皆自大壯，觀而來（二陰二陽圖已見前）：





凡五陰五陽之卦，皆自夫、剝而來（一陰一陽圖已見前）：



朱氏卦變說謂出諸《彖傳》，曾謂：「以《彖傳》考之，說卦變者凡十九卦，古成卦之由

。「查《彖傳》中無言成卦之事出於卦變者。若以變言，則易之六十四卦無卦不變。且《彖傳》中辭涉變動者亦不止十九卦。如訟，「剛來而得中」；否，「大往小來」；泰，「小往大來」；隨，「剛來而下柔」；蠱，「剛上而柔下」；噬嗑，「柔得中而上行」；賁，「柔來而文剛」；无妄，「剛自外而為主於內」；大畜，「剛上而尚賢」；咸，「柔上剛下」；恆，「剛上柔下」；晉，「柔進而上行」；睽，「柔進而上行」；蹇，「往得中也」；解，「其來復吉，乃得中也」；升，「柔以時升」；鼎，「柔進而上行」；漸，「進得位」；渙，「剛來而不窮」；以上十九卦乃朱氏藉以建立卦變說者。其實他卦言變動者亦殊紛紛：如蒙，「蒙亨，以享行，時中也。」師，「剛中而應，行險而順。」比，「不甯方來，上下應。」豫，「剛應而志行，順以動。」剝，「剝也，柔變剛也。」復，「剛反動而以順行，反復其道，七日來復。」坎，「維心亨，乃以剛中也。行有尚，往有功也。」損，「損上益下，其道上行。」益，「自上下下，其道大光。」是則除朱氏所本之十九卦，《彖傳》中幾無卦不言變、動、來、往、上、下、行、復等等。然則卦變之說，由於朱氏受陳希夷之影響，出諸杜撰，而以《彖傳》中言卦之行動者為依據而已。

又考朱氏所作「卦變圖」，其中一陰一陽卦與五陰五陽卦為重出；二陰二陽卦與四陰四陽卦為重出；又由泰卦所生之卦與否卦所生之卦亦重出。除乾坤卦外，計來自復、姤者十二卦，來自臨、遯者三十卦，來自泰、否者四十卦，來自大壯、觀者三十卦，來自夬、剝者十二卦，

共計一百二十四卦，可謂何其紛紛，但多而無當也。

且卦既重出，則生卦之源有二，取捨之間，如何決斷？又生卦之方式，又不限於一時一爻之變，往往有待於兩爻或三爻同時變者，是則卦變之頭緒紛紛，幾無例可循。又朱氏所作之「卦變」，其本意在藉此卦變之說以通曉卦爻之辭，但事與願違，此圖不足以有助於瞭解「辭有險易。辭也者，各指其所之」之故。於是朱氏盡捨主變之卦及受變之卦，而以卦之兩爻相比配者（陰陽老少）互換為變。又朱氏易學植根於其「易乃卜筮之書」之一念。凡前易學家之專明象學者（包括見於《左傳》所徵引春秋時代筮史所言之易象）及專求易之義理者（如易之十翼，王弼《易註》、孔穎達之《正義》、《程氏易傳》等等），朱氏不加深究，蓋以朱氏為時代所困，為己見所囿，墮入易之先天、後天圖書之學，實惑於「道人」、「道士」之言，而難於自拔者也。

× × × × × × ×

自宋儒以來，關於六十四卦生生之說，出諸牽強附會，更多怪奇之論。宋儒論易除承繼易漢學家種種穿鑿，雜配之弊外，更增之以河圖、洛書、讖諱、術數之不稽之談。如李挺之之「變卦反對圖」及「六十四卦相生圖」，方實孫之「易卦變合圖」，朱風林之「卦變」，皆脫胎於虞翻之陰陽消息，八卦旁通之理論，但嫌其東拼西湊，頭緒紛亂而已。¹⁴明人來知德因李挺之之「反對圖」，作種種樣法之錯、綜圖：計有「八卦所屬自相錯圖」、「六爻變自相錯圖」

、「八卦所屬相綜圖」，又有「伏羲圓圖」、「文王序卦圖」等等。

來知德認為「伏羲圓圖」表示六十四卦兩兩相對為「相錯」，而以「一左一右謂之錯」，實則六十四卦中有三十二對，卦與卦之間，陰陽兩兩相孚：如比與大有、晉與需、中孚與小過等等。此乃虞翻所言之旁通也。又謂「文王序卦圖」為「一上一下謂之綜」。但此圖中有乾、坤、坎、離、大過、頤、小過、中孚只可相錯，不得相綜。又有否、泰、既濟、未濟（稱之為「四正」），及歸妹、漸、隨、蠱（稱之為「四隅」）既可錯又可綜。實則來氏所謂之「綜」乃兩卦之顛倒而已。如屯之與蒙、師之與比、咸之與恆等等。但「綜」不得為一通例，如中孚䷼卦、顛之倒之仍為中孚；小過䷽卦、顛之倒之仍為小過。他如乾、坤、坎、離、大過、頤各卦顛之倒之，仍為乾、坤、坎、離、大過、頤也。

來氏「八卦變六十四卦圖」⑮如下。

䷀ 乾	一變（乾尾二卦言火）	䷄ 兌	二變（兌尾二卦言雷）
䷋ 姤	初爻變	䷮ 困	初爻變
䷏ 遯	二爻變	䷬ 萃	二爻變
䷋ 否	三爻變	䷞ 咸	三爻變
䷓ 觀	四爻變	䷦ 蹇	四爻變

剝 ䷖

五爻變

晉 ䷢

復還四爻變

大有 ䷍

歸本卦

謙 ䷎

五爻變

小過 ䷽

復還四爻變

歸妹 ䷵

歸本卦

䷢ 離 三變（離尾二卦言天）

旅 ䷷

初爻變

鼎 ䷱

二爻變

未濟 ䷿

三爻變

蒙 ䷃

四爻變

渙 ䷺

五爻變

訟 ䷅

復還四爻變

同人 ䷌

歸本卦

䷲ 震 四變（震尾二卦言澤）

豫 ䷏

初爻變

解 ䷧

二爻變

恆 ䷟

三爻變

升 ䷭

四爻變

井 ䷯

五爻變

大過 ䷛

復還四爻變

隨 ䷐

歸本卦

䷶ 巽 五變（巽尾二卦言山）

小畜 ䷈

初爻變

家人 ䷤

二爻變

䷳ 坎 六變（坎尾二卦言地）

節 ䷻

初爻變

屯 ䷂

二爻變

益 ䷩ 三爻變

无妄 ䷘ 四爻變

噬嗑 ䷔ 五爻變

頤 ䷚ 復還四爻變

蠱 ䷑ 歸本卦

既濟 ䷾ 三爻變

革 ䷰ 四爻變

豐 ䷶ 五爻變

明夷 ䷣ 復還四爻變

師 ䷆ 歸本卦

䷚ 艮七變 (艮尾二卦言風)

賁 ䷖ 初爻變

大畜 ䷙ 二爻變

損 ䷨ 三爻變

睽 ䷥ 四爻變

履 ䷉ 五爻變

中孚 ䷼ 復還四爻變

漸 ䷴ 歸本卦

䷁ 坤八變 (坤尾二卦言水)

復 ䷗ 初爻變

臨 ䷒ 二爻變

泰 ䷊ 三爻變

大壯 ䷡ 四爻變

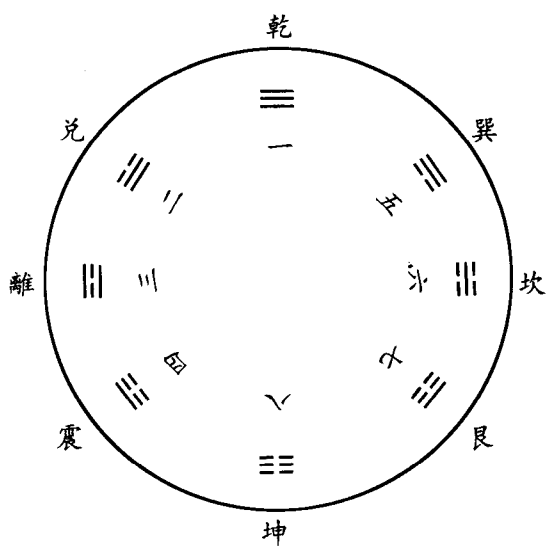
夬 ䷪ 五爻變

需 ䷄ 復還四爻變

比 ䷇ 歸本卦

查來氏「八卦變六十四卦圖」，究實為京房「八宮卦次」之翻版：來氏將京房之「游魂」

之爻變改爲「復還四爻變」，將「歸魂」之爻變稱之爲「歸本卦」而已。同時，來氏將京房八宮之秩序：乾、震、坎、艮、坤、巽、離、兌，改爲乾、兌、離、震、巽、坎、艮、坤，以期符合於「伏羲八卦方位」之圖中之秩序。



來氏盲目接受宋易學家先天、後天及圖書之說，而未加審究，且對自漢以來易之象學，又三致其意：

曰像者乃事理之彷彿近似，可以想像者也。非真有實事也，非真有實理也。若以事論：金豈可爲車，玉豈可爲鉉？若以理論：虎尾豈可履，左腹豈可入。易經於諸經不同者，全在于此。^{①6}

此類淺薄之論充斥於來氏易注。至於其所建立「錯」、「綜」之說，作爲生卦之秩序，往往不能條貫全部六十四卦，並許可例外特變，是爲破壞卦例之一貫性與普遍性，因之有悖於邏輯理性。

× × × × × × ×

輓近（約在西曆一九七二年）在大陸湖南長沙馬王堆漢初墓葬中，發現大批帛書經典，有關《易經》則有六十四卦卦爻辭，〈繫辭傳〉全文及若干短文。大陸出版之《文物》雜誌曾將帛書六十四卦及其卦爻辭公諸於世。就其已公佈六十四卦卦序言，與今日通行《十三經注疏》中易之六十四卦卦序不同。今之見於《十三經注疏》本易之卦序，始於乾、坤而終於既濟、未濟，而馬王堆帛書之卦序，始於乾、否而終於家人、益。

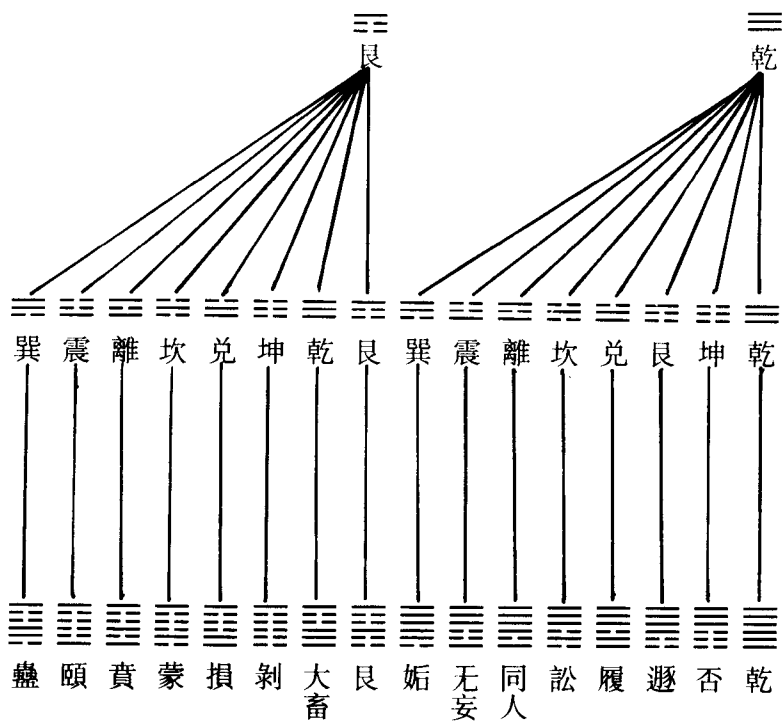
馬王堆帛書易六十四卦卦序：

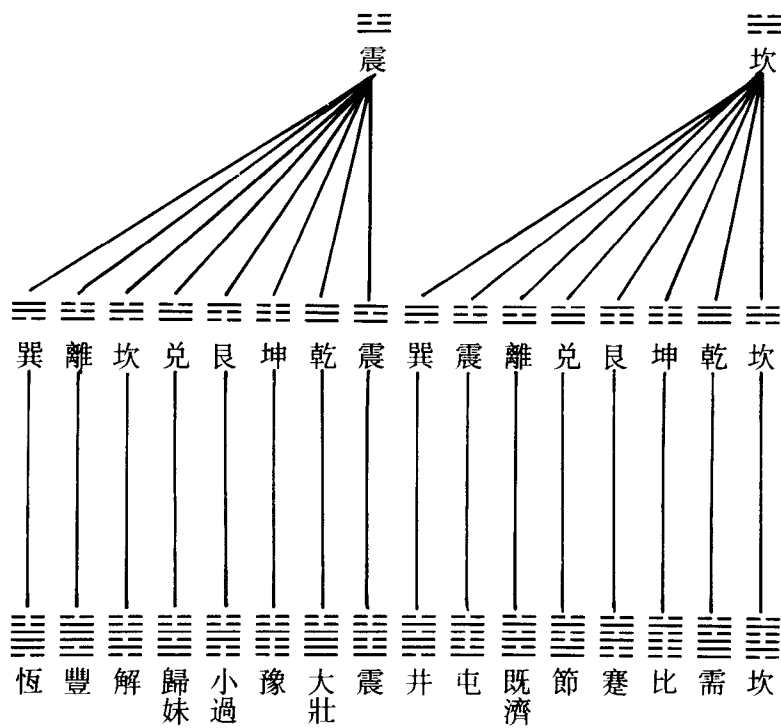
上三爻

下三爻

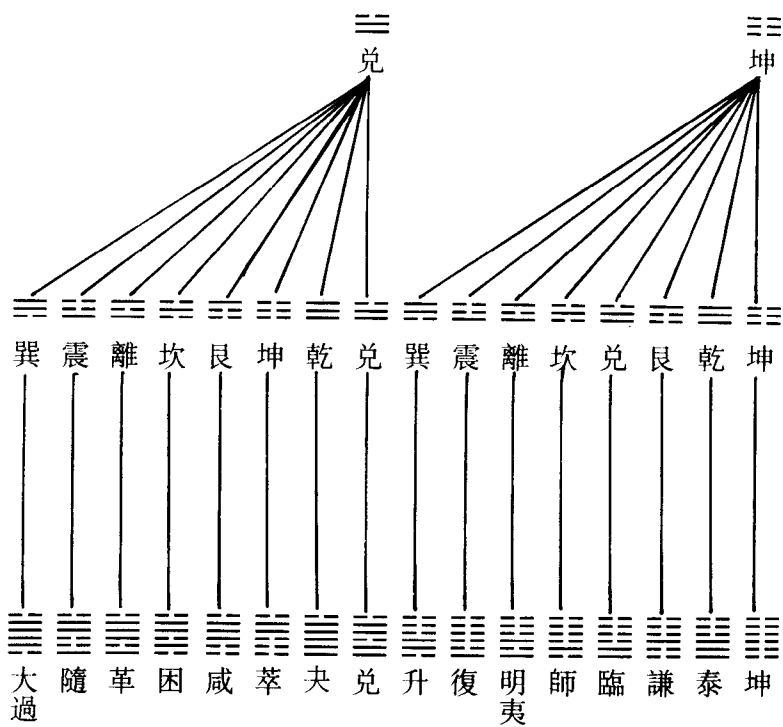
卦序

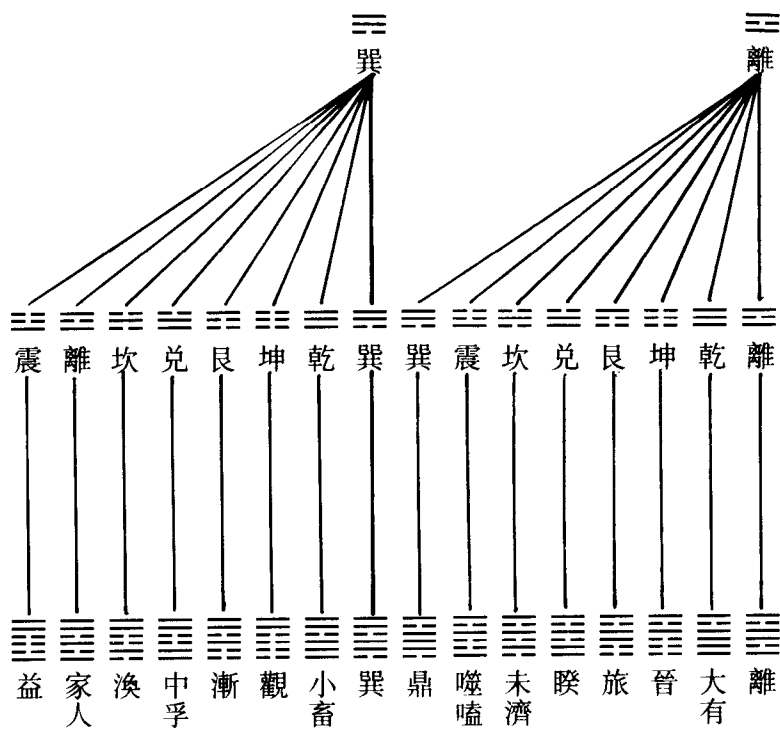
第三篇 周易六十四卦生生之序





第三篇 周易六十四卦生生之序





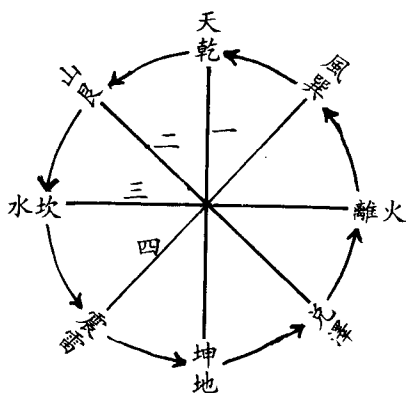
馬王堆帛書六十四卦之秩序具有以下各項特徵：(一)以三畫卦爲成卦之單元，不同於京房以某卦由一爻變，二爻變乃至於「游魂」、「歸魂」以組成其他之七卦；亦不同於虞翻以十辟卦，或十二辟卦派生其他各卦。(二)以上三爻卦與下三爻卦依次相疊，自然成六十四卦，不須要爻變或卦變。(三)以三爻卦依次相疊派生六十四卦，未產生任何一卦重複出現（「重同」）之困擾。

馬王堆帛書易文，據大陸考古學家考證，該帛書殉葬約在西曆紀元前二百年，漢文帝時代。該易文早於漢之石經、京房、虞翻、王弼諸氏之注易。又鑑於該帛書於抄寫時，同聲通假之字頻數；且任意爲之，甚至有少數卦名亦不同於今之十三經通行版本；如「咸」寫作「欽」，「否」寫作「婦」、「蠱」寫作「箇」，「離」寫作「羅」，「訟」寫作「容」、「兌」寫作「奪」，「睽」寫作「乖」等等。幾使讀者懷疑帛書之易文或者出於先秦文字尚未統一之前、戰國時代楚國人之抄本。^{①7}

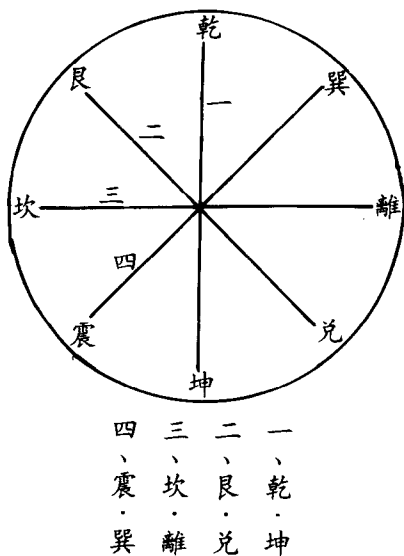
又馬王堆帛書易卦之排列：其上三爻卦之次列爲乾、艮、坎、震、坤、兌、離、巽；其下三爻卦之次爲乾、坤、艮、兌、坎、離、震、巽。此項順次既不同於宋儒所言「伏羲先天」卦次：乾一、兌二、離三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。亦不同於彼等所謂「文王後天」卦次：離一、巽二、震三、艮四、坤五、兌六、乾七、坎八。但帛書易之上、下三爻卦之次列亦有所本。帛書《易》〈繫辭傳〉對於八卦有以下說辭：「天地定立（今之「位」字），山澤通

氣，火水相射，雷風相搏。」與今通行本之：「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射。」無重大差異。但「火水相射」，所以說明「水火不相容」之事，似較「水火不相射」之說辭為佳。⑮以此為據，帛書易卦上三爻之次，乃「依八卦順左之排列」；而下三爻之次，依「八卦對角線之排列」：

列序卦上
列排之左順卦八依



列序卦下
列排之線角對卦八依



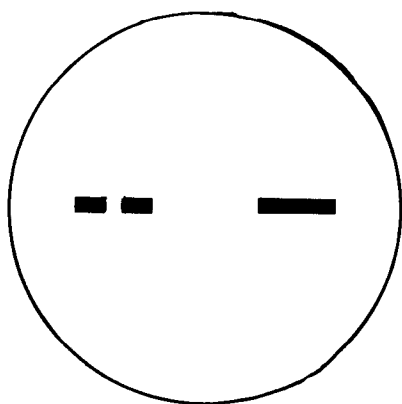
帛書易卦之組合及其排列，就實用立場言之，最為方便巧慧，不致淆亂其序。但易之卦爻組合及其排列，乃一符號系統。既成系統必得合乎邏輯理性。唯有合乎邏輯理性之符號系統或語言文章，方足以供哲人之「探頤索隱，鉤深致遠」，以「體天地之撰」，以求人文之化成。

× × × × × × × ×

茲將個人對於易六十四卦生生之序闡述如下。^⑩惟作者之持論有三大原則預為申明：其一、《易》之為書廣大悉備，重在「冒天下之道」（冒者，帽也。），應條理分明，繁而不亂。而六十四卦生生之序乃「原始會通」理趣之一端。「原始」指宇宙佈濩生命，是為創化生生之元；於時間歷程中，其分為萬殊之形式式，又以「會通」而相互攝受，使創化生生得以綿延無窮。是故生生之理應由一而多。其二、易重生生應有步驟：「能生生所生，所生又生能生。」如此相禪，至乎無窮，但生生之步驟，不允淆亂。其三、六十四卦生生之原則必須由《易》之經文，傳文中取得，是為言之有據，且應保持其在應用上之一貫性、普遍性，是為持之有故。一貫性與普通性乃邏輯理性之柱石也，不允動搖。

六十四卦生生之序圖（「生生之謂易」見《繫辭傳》）

圖縕網地天
 (傳繫) 極 太
 (傳繫)



太極「含三爲一」，見《易》〈乾鑿
 度〉，雖出緯書，恐係舊說。

(一圖)

圖位定坤乾
(卦說)(傳繫)
「道之極三」
(傳繫)



圖本立柔剛
(傳繫)
「陽分陰分」
(傳卦說)



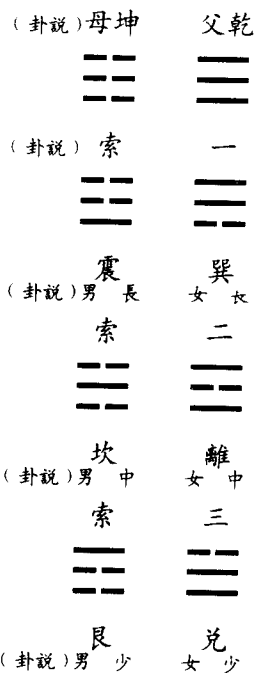
〈繫辭傳〉有謂：「一陰一陽謂之道」其意亦同。

(二圖)

〈繫辭傳〉亦稱之爲「三材之道」。

(三圖)

圖摩相柔剛
(傳繫)

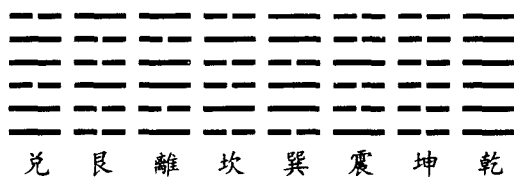


(四 圖)

。 用剛柔「生生之謂易」
六子又能生者，是為「迭
坤母，能生者也。所生為
、三索，言之甚明。乾父
〈說卦傳〉謂一索、再索

(卦說) 卦成而畫六易

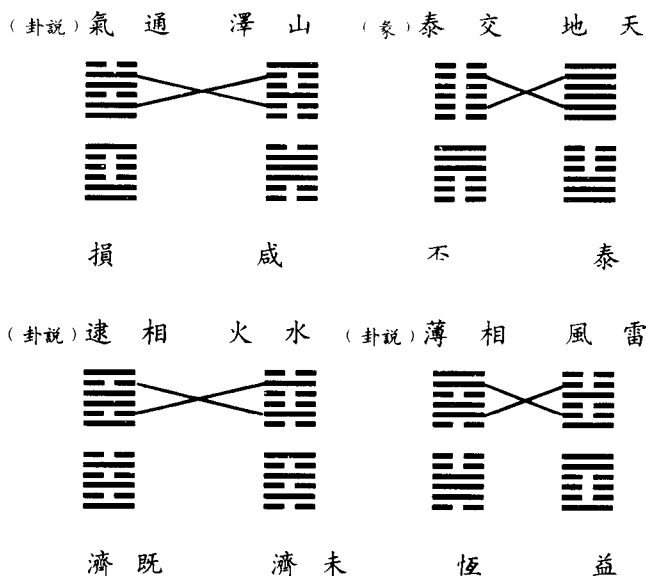
之兩而才三兼
(卦說) (傳繫)



(五 圖)

〈繫辭傳〉有謂：「兼三材而兩之，故六。六者非它，三材之道也。」蓋易以六爻爲卦，初二爻爲地道，三四爻爲人道，五六爻爲天道。至是方謂：「八卦小成。」

八 卦 相 錯 圖



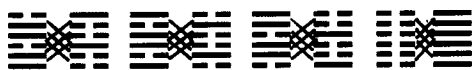
八卦相錯得泰、否、咸、損、益、恆、未濟、既濟等八卦。

「天地交泰」見於泰卦《象傳》。「山澤通氣」、「雷風相薄」、「水火相逮」，見於《說卦傳》。「八卦相錯」見於《繫辭傳》，亦稱之「八卦相盪」。

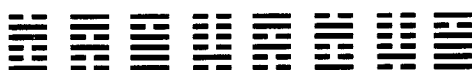
(圖七)

(辭繫)「變 以 伍 參」

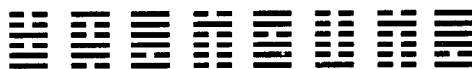
兌 艮 離 坎 巽 震 坤 乾



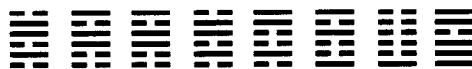
(圖八)



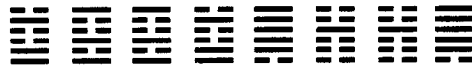
隨 漸 大有 師 漸 隨 師 大有



妹歸 蠱 人同 比 畜小 復 比 人同



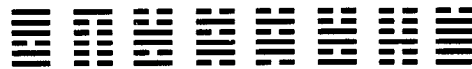
困 旅 旅 困 渙 噬嗑 復 畜小




節 賁 賁 節 姤 豫 豫 姤



夬 謙 噬嗑 渙 蠱 妹歸 剝 履

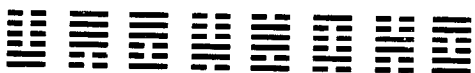
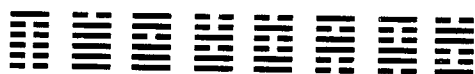


履 剝 豐 井 井 豐 謙 夬

「參伍以變」者，參者、三也；伍者，五也。若以乾坤之二、五兩爻互變，更以初、四及三、上繼之，確如三個五字 。去其重同者，得二十四卦。又以此二十四卦六爻相互而旁通，故成十二組。

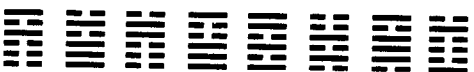
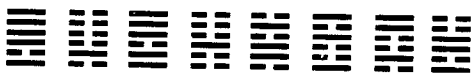
數其綜錯

剝 夬 畜小 豫 節 旅 蠱 隨



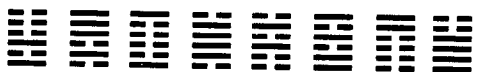
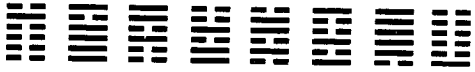
臨 遯 妄无 升 革 蒙 孚中 過小

人同 師 履 謙 井 噬嗑 渙 豐



晉 需 萃 畜大 人 解 鼎 屯

比 有大 漸 妹歸 困 賁 姤 復



夷明 訟 頤 過大 蹇 睽 觀 壯大

依「參伍以變」得二十四卦，此二十四卦因一陰一陽兩兩相孚，而成十二對。此十二對，二十四卦相互錯綜，即言以某一卦之上三爻變為其旁通卦之下三爻；而此旁通卦之下三爻變為某卦之上三爻。如隨、蠱兩卦為旁通卦，相互錯綜得中孚、小過兩卦；又如大有、比為旁通卦，相互錯綜得訟、明夷等等。

又「錯綜其數」其過程不異「八卦相錯」，但八卦相錯為六爻卦之間上三爻與另一卦下三爻相錯，只得泰、否、咸、損等八卦，未能盡變化生生之妙，故必須「引而申之」，「觸

類而長之」。「參伍以變」乃「引而申之」之步驟；「錯綜其數」乃「觸類而長之」過程。所謂觸類者，因天、地、雷、風、山、澤、水、火，其性質不同，因觸而生生；例如澤雷隨、山風蠱相錯而爲雷山小過，風澤中孚也。

總計：「兼三材而兩之」得八純卦；八純卦相錯得八卦；「參伍以變」得二十四卦；「錯綜其數」得二十四卦；共六十四卦。

注釋

- ①以上各文見《戴東原集》第八卷，上海，商務。
- ②王弼：《周易略例》，台北。
- ③《易》〈繫辭傳〉上：「生生之謂易」，見《十三經經文》，台北，開明。
- ④易漢學家如京房、虞翻，易宋學家如朱熹所言生卦之法，所立條例，瞬即許有例外，以致其所標舉之條例失其普遍性及一貫性。
- ⑤參考惠棟：《周易虞氏易》，台北，商務。
- ⑥朱熹：《周易本義》、《周易啟蒙》，台北，中華。
- ⑦來知德：《易經來註圖解》，台北，大千世界出版社。
- ⑧俞樾：《茶香室經說》。

原书空白页

第四篇 易經哲學與懷德海機體主義

懷德海在大著《歷程與真際》(Process and Reality)舊版(一九二九年)第九頁上說：「機體主義哲學談到宇宙緣起出於偶然，名之為創化，這一點上更接近於印度的或者中國的思想，不接近於西方亞細亞的或者歐洲的思想。」在這兒懷氏所說的「西方亞細亞」指的是猶太人曾經建國過的今日的以色列，及其佔領區一帶；而「歐洲」所指的恐怕是以羅馬為政教中心的中古時代的羅馬帝國的疆土。在這一帶的宗教信仰以為宇宙是由一造物主所造，而創化便是上帝意旨的表露。由此所引發的世界觀以為上帝是唯一的絕對的「真際」，而「現行世界」(the actual world)不過是上帝的表象而已。在懷氏心目中，他以為中國的或者印度哲學的主流不承認宇宙創化是由一位造物主所安排的措施，而是出於「自然的運作」，或者「自我的創造」，或者名之為「因緣和會」，或者名之為「唯心構築」。懷氏的推想確有近似之處。

懷氏不是東方學專家，但是他的洞見(insight)卻能探蹟索隱；他的智慧之光使他能夠照一個與他所熟習的傳統不相牟的思想樣法，並且依據他的學養和「創造性想像」構築一個博大精深的「哲學宇宙論」(speculative cosmology)，確是值得推崇的。懷氏曾經說過他的宇宙論是企圖把柏拉圖在《迪密斯》語錄(Timaeus)中的宇宙觀，和晚近西方科學宇宙觀——

發自加利略、牛頓、笛卡爾和洛克——加以調和而已。①而這項調和工作，必須顧到邏輯思考的融貫性（consistency）和新的科學事實與理論。所以從西方哲學史看來，懷氏的大著《歷程與真際》乃是一項新的哲學綜合，在歷史上這是二千多年來西方哲學家發自個人的第三次偉大的嚐試。我們審查一下古代希臘哲學家 and 自加利略以來西方科學家與哲學家，當他們從事構築宇宙論的思想體系時，他們無不要求訴諸理性和經驗，而不採納當時構築於神話之上的宗教教條，在古代希臘如奧林坪宗教、在西方如耶穌基督宗教。這種治學的精神非常接近於中國儒家和道家，及印度吠陀、奧義書、及佛教的傳統。顯然懷氏有見於此，所以在《歷程與真際》書中第九頁有了以上所引的辯解。

懷氏哲學成就是值得肯定的。自懷氏去世以後，他的受業弟子及非受業的讀者在極度學術逆勢之下，換言之在英美分析哲學（analytic philosophy）猖獗稱霸，及德法哲學界正在探討死亡、百無聊奈的時候，哈洵（Charles Hartshorne）繼懷氏之後提倡「新古典主義形上學」（neo-classical metaphysics）^②、考柏（John Cobb）、克立芬（David Griffin）等人宣揚「歷程神學」（process theology）。另有「歷程研究中心」（Center for Process Studies）設在美國加州「克萊芒研究院」（Claremont Graduate School）。出版《歷程研究》（*Process Studies*）季刊，於今已有十五年之久。他如福特（Lewis Ford）、婁克婁克（Iver Leclerc）皆為懷氏哲學國際上知名學者。同時近若干年來懷氏哲學尤其神學見解不僅在英美，就

連在德國法國都有人闡述而發生了相當大的影響。據云在英國三年前也有人在倫敦從事於組織「懷氏哲學會」。懷氏出生於英國，受教育於英國劍橋大學，執教於劍橋及倫敦大學，而英國對於懷氏哲學最爲冷漠，使人百思不得其解。豈英國經兩次大戰及二十年工黨（乃變相之共產黨）之統治，人民終日忙於衣食，不暇從事哲學思辯乎？或者英國自伯萊德雷「絕對唯心主義」（F. M. Bradley's Absolute Idealism）崩潰之後，淪爲摩爾（G. E. Moore）及羅素（B. Russell）分析學派之天下，朝夕在言辭上所從事於分析毫髮之工作（hair-splitting analysis），藉以汨沒英國人與生俱來的玄學衝動（metaphysical impulse），表面上分析學派重理性、重邏輯、重語言之運用，實際上他們在精神意識上是懷疑主義者（sceptics），在生活行爲上是叛逆主義者（rebels），所以排斥懷氏，認爲他屬於維多利亞女皇時代的思想家。同時那一班分析哲學家也口口聲聲注重科學事實與理論，但是其中並無一人對於科學發展提供前瞻性的貢獻，如牛頓、如達爾文、如漢彌頓（William R. Hamilton）。倒是懷氏對於二十世紀以來科學理論的貢獻正在引發專家學者的注意。例如他對於愛因斯坦「相對論」的批判③、哲學家勞倫斯（Nathaniel Lawrence）曾有專書闡揚懷氏理論優於愛因斯坦的理論。又如懷氏在早期著作中所言「震動」（vibration），在最近「理論粒子物理學」上發生了強烈回應。現在粒子物理學家討論「弦」（string）或者「超弦」（superstring）④，無異於討論宇宙的震動。懷氏曾經說過：「物理學上計量便是在計算震動。」（To measure is to count vibrations）。

⑤是故晚近「統計物理學」應運而生。至於懷氏在哲學上的影響除歐美外，在東方如日本也正方興未艾。

我們豈能學步那些淺見之徒，以為二十世紀以來西方哲學趨勢經由邏輯的辯證、語言的分析、科學的實證、形而上學已經被宣佈死刑了。⑥以懷氏為例，懷氏的形上學正是在綜合西方傳統如古代希臘哲學和現代（近三百年來）發展中的科學思想，他的形上學的宇宙論不僅不曾落伍，並且超越乎時代，提供未來哲學家與科學家新的啟示。假如有人把懷氏哲學也當作是在被宣佈死刑之列，他一定犯了「人云亦云」的幼稚病。又有人說懷氏和羅素早期的《數理大全》（*Principia Mathematica*）是一項學術失敗。有來自維也納的數學哲學家哥兌爾（Godel）在二九三〇年發佈他的「不完備定理」（incompleteness theorem），認為數學不可能由單一邏輯系統推演出來。查《數理大全》確是企圖基於「邏輯不相融性」（incompatibility）、經由「公理」（axioms）、「公設」（postulates）、「定理」（theorems）、「定義」（definitions）及符號運作的規則，以形式化的命題為與材（ $A \cdot B \cdot p \cdot q$ ），建立一項邏輯代數學（logical algebra）。據哥兌爾說，因為《數理大全》不能推演出一切數學定理，所以他認為數學不能被統轄在邏輯之下。然則數學的基礎何在？是不是我們又要回到康德、黑格爾、胡塞爾（Husserl）那一套「現象學」，不自覺的陷入繼續不斷的內省心理的「封殺」之中？在我看來，懷氏是一位數學家，正如柏拉圖、笛卡爾和萊布尼茲那些數學家一樣，他們在哲學上的貢獻是不平凡

的，因之他在哲學界的影響是未可限量的。

懷氏的哲學成就不僅得力於他的數學天才，同時他對於古代希臘哲學的心得（對於柏拉圖的哲學深有所得，對於亞里斯多德「主辭、賓辭」的思想樣法多所批評）、對於西方宗教信仰的批判、對於二十世紀以來西方物理學上「相對論」、「量子論」新概念的感應、對於東方（中國與印度）的哲學智慧與宗教信仰由揣度而發生憧憬（*fascinated*），在在促使他的哲學具有圓融性與創造性。

× × × × × × ×

談到懷氏對於東方哲學智慧的憧憬，我們很難判定他曾受了那一些著作的影響。鑑於中國儒道兩家的經典、及印度吠陀、奧義書的經典和佛教的讚頌在西方雖早有翻譯和介紹，但是翻譯工作十之五六不盡理想，至於膚泛的介紹更多曲解，恐未必曾引發懷氏特別注意。惟早於懷氏如希臘學者迪庚遜（*G. Loves Dickinson*）、中國學者辜鴻銘、印度學者瑞達克利閃南（*Dr. S. Radhakrishnan*）皆曾就學或者講學於牛津大學，或許他們曾間接給予在劍橋大學的懷氏一些學術思想上的刺激，也未可知。在我看來，懷氏對於古代希臘哲學及現代西方哲學自笛卡爾以來，加之以對於西方科學自加利略以來的利弊得失，其批判確能鞭闢入裡，擊中肯綮。於是促使他進而對於東方人在哲學（中國）與宗教（印度）上所披露的智慧，產生了一項「創造性的想像」。例如他曾在《形成中的宗教》（*Religion in The Making*）一書中，把耶教和佛

教作了些比較研究，指出兩者形而上的基礎不同，因之其宇宙論各別。不過在「有神論」的立場上，耶教佛教二者多多少少皆把「現行世界」看作是幻而不真的，唯有那唯一的上帝（耶教）是絕對真的，或者如來佛（佛教）是真的，（他不來不去，不一不異，不增不減，不生不死。）懷氏在這一項比較研究中並不曾引經據典，在理論根據上未免有些缺失，但是懷氏是一位敏銳的思想家，他的「創造性想像」往往形成他的真知灼見。⑧

就東方傳統哲學智慧立論，懷氏哲學以《歷程與真際》那本書為準，在某些意義上接近中國《易經》（*The YiKing in Sacred Books of China Series*, trans. by James Legge, Oxford, 一八九九 or *The I Ching*, trans. by Wilhelm, and by Baynes, Pantheon Books, 一九六二）。在某些觀點上更接近於中國大乘佛學中華嚴宗，這一宗派以 *Avatamsaka sutra* 為本經。在一千三百餘年前當中國隋唐時代，歷經杜順、智儼、法藏與澄觀諸大和尚的詮釋與發揮，本經含義已逐漸中國化。其宇宙論已融合了老子、莊子及古易學家思想。這一個極具東方色彩的佛學華嚴宗所談的四法界：「理法界」、「事法界」、「理事無礙法界」、及「事事無礙法界」，與懷氏所倡言之有機體主義哲學頗為接近。關於這一方面的闡明，我曾於《華嚴與西方新神學》及《斷滅空與圓融哲學》（在《思想點滴》中，台北、常春樹書坊，民七十五年）兩文中略有談論。於是目前且以懷氏哲學近似《易經》哲學之處略抒愚陋，以饗讀者。

關於此項比較研究讀者必須體認到三項重要的差異：甲、時代的差異：《易經》畫卦可能

成於伏羲時代，而伏羲為一神話人物。乃口傳中的中國文化始祖，或在萬年之前，其卦辭爻辭可能成於殷周之際，距今約為三千餘年。其〈繫辭〉、〈文言〉、〈彖〉、〈象〉各傳可能成於孔子前後，距今距在二千四百年。懷氏大作《歷程與真際》其原稿歷經增損，至一九二九年方始付印。^⑨所以在時間上《易經》和《歷程與真際》相距太遠，但並不妨礙中國古易學家和懷德海對於宇宙創化的新新不停、生生不已，有了相似的觀照（vision）。乙、名相的差異：《易經》的內容包括「圖」（如六十四卦方圖、圓圖、先天圖、後天圖及太極圖等等），「象」則可分為「意象」（the imagined）、「事象」（images of what happened）及「物象」（images of objects）。「數」則分為「常數」如「天地之數」、「大衍之數」、「河圖」、「洛書」之數；及「成數」如天地之「和數」為五十有五，「揲之以四」之「餘數」等等。懷氏的大作《歷程與真際》中除在第十一章〈旁通〉（extensive connection）下有二組圖外（在第四一七及四一八頁）其餘無圖。懷氏於該書第二章建立他的〈範疇方案〉（the categorical scheme）。這項方案是根據懷氏的邏輯信念。先舉出四項「原始意念」（notions），而後列出四組範疇，第一組為「終極範疇」（category of the ultimate）計「創化」「多」與「一」。第二組為「存在範疇」（category of existence）計有「現行實有」（actual entities）或者名之為「現行遇合」（actual occasions）。^①「攝」（prehensions）。^②「集聚」（nexus），或者「公共的事情」（public matters of fact）。^③「主體形式」（subjective forms），或者

「私有的事情」(private matters of fact)。(五)「永相」(eternal objects)，或者「確定性的形式」(forms of definiteness)。(六)「命題」或者「理論」(theories)。(七)「多」，或者「異類實有之純粹分割」(pure disjunctions of diverse entities)。(八)「對比」(contrasts)或者「在攝中各種實有綜合時的型態」(modes of synthesis of entities in one prehension)。除此以外懷氏另舉了二十七種「解釋範疇」(categories of explanation)是為第三組；又九項「範疇職司」(categorical obligations)是為第四組。所以在名相上《易經》與《歷程與真際》似乎迥然不同。可是懷氏及古易學家的目的則相通，他們各個似乎在尋找各種可能的通路，「圖」、「相」、「數」、「範疇方案」、「言語文字」來表達宇宙創化的真實情況。丙、重點的差異：懷氏對於「創化」這個名詞的解說有其特殊的含義與目的，與《易經》中的創化觀大有出入。他承認「創化」是一種「活動」(activity)在時間之流中時時革故鼎新而新不停。他也承認宇宙間有一項「神乎其技」的秩序，持久而不變。在這些方面，《易經》的創化觀和懷氏創化觀是可以溝通的，可以互證的。但是懷氏又說：「『創化』不具備其自己的特性，正如亞里斯多德所說的『物質』(matter)不具備其自己的特性。」^⑩如此說來，「創化」變成了極度抽象的、無法訴諸實際經驗的概念。但是站在現行世界的立場，「創化」是實有其事的。下至於物理化學世界，上至於文化精神世界，充滿了活動與互動。若是像懷氏把「創化」這概念作為是「共相中的共相」(universal of universals)或者是「最高度的概念作用」(the

highest generality)，他是把「創化」架空了。正好像佛學「般若空宗」把諸法實相架空了，其結果使我們實際經驗無由落實。這不僅使我們犯了蹈空的過失，並且使一切人生活動趨於「無所得」，徒然的虛無。當然這不是懷氏的本意。在我看來，懷氏爲了避免蹈空的過失，在他思想系統中引進了「永相」和「上帝的評鑑」(God's valuation)這兩項重要的因素，使這瞬息萬變、剎那存在的宇宙，在創化歷程中顯露了「諸法實相」。

《易經》中所言的「創化」不是一項抽象的概念，而是從「仰觀」、「俯察」、「近取」、「遠取」所得的實際經驗。古易學家觀察到現行世界中有「日月運行」、「四時成歲」，這是有節奏的變化；另有「幽明」之變、「原始反終」之變，「生死存亡」之變。他們體會到「易道屢遷，變動不居」、「剛柔相易，唯變所適」。可是在這「唯變所適」的歷程中，生生才是目的。所以讚《易》的人說「天地之大德曰生」(reproduction)，而「生生之謂易」。《易》中談「生生」，即言「能生者生所生，所生又生能生」，如此綿延而至乎永遠。關於「創化」的「新新不停」；懷氏言之多矣，但是對於「生生之道」懷氏尚少觸及。這可說是懷氏哲學與《易經》之間著重點的差別。

× × × × × × ×

《易經》最早的翻譯成於英人 James Legge 之手，音譯爲 YiKing，爲《東方聖書叢刊》(The Sacred Books of the East)之一。晚近德人衛理漢 (Richard Wilhelm) 譯成德文

貝勒斯 (C. F. Baynes) 由德文譯為英文，名之為 *The I Ching or Book of Changes* ⑪。據《易緯乾鑿度》(或許成於秦漢之際)謂：「易含三義：所謂易也，變易也，不易也」(句中可能有缺字)。漢儒鄭康成改「所謂易也」四字為「易簡一也」。「易簡」合辭無意義，出於康成之杜撰。若作「簡單」、「容易」解釋，則於易之為書毫不相關。綜合《易經》之圖、象、數三者而論，易之本義所以言陰陽變化、生生不已者也，意指「創化」，即英語中所謂 *creativity*。故其書應譯為 *Book of Creativity*，非僅 *Book of Changes*。依懷氏之哲學用語，「創化」一辭應包括變化 (*becoming*)、(transition or transmutation)、成有 (*being*) 甚至於潛能界 (*potentiality or non-being*) 等等。

在上一節我們談到懷氏所建立的「範疇方案」，這是根據他的哲學信念。他認為「思辯哲學之能事在於設計一項圓融而不矛盾，精簡而又必須的名相系統，用以詮釋構成我們經驗的每一因素。」⑫我們悉心研究他所立的二十七個「解釋範疇」，幾乎網羅了他在宇宙論中所必須要的名相，及名相相互之間的關係，並且一一予以解說，其錯綜複雜，不禁使人有頭緒紛紛的感覺。又加上九項「範疇職司」，那些職司大都有關於宇宙論全局的原理、原則，屬於高層次的抽象作用，往往使讀者不易把握那些職司的真意所在，除非要等到讀者能夠把懷氏宇宙論每一細節瞭然於心，否則讀者但感到懷氏的名相攪擾、頭緒紛繁而已。究竟懷氏的「文字般若」加上他的「邏輯般若」是否已經構築了一個思想體系，足以使讀者明顯的取得這創化生生的「真

實般若」，在作者心中亦每有存疑之處。好在懷氏一再說過他的思想是開放的，留待他人加以補充和修改。⑬我們對懷氏的成就不應當吹毛求疵，也不應當盲目接受。

中國古易學家的時代背景不同，可能對於現代邏輯，對於現代科學茫然無知，可是他們發現一項比較簡單的符號系統，運用數學上加、減、乘、除的四則法，藉以「象徵性地」(symbolically)表示宇宙的創生(cosmogony)、演變(development)、旁通(extensive communication)、新新不停及生生不已的歷程。這便是《易經》所提供的六十四卦的符號系統。這個符號系統包涵兩項數學運算：一組是「天地之數」，另一組是「大衍之數」。這兩組功用不同：前者以數來「體天地之撰」。所謂「體天地之撰」者即言數量有關乎時間之久暫(乾)及空間之廣袤(坤)。若能掌握此三者，時間、空間與數量，我們便能預測創化的進退、存亡、得失之機。而人居乎天地之間，如能預測宇宙創化之機，則其吉、凶、悔、吝亦可以預見機先。後者「大衍之數」有關構成一卦及旁通他卦(所謂「之卦」)之步驟。此項步驟與古易學家心目中開天闢地的步驟——即宇宙的創生(cosmogony)的步驟相符合。其目的也在提示數的運算為開啟宇宙創化秘密的鑰匙。⑭

此項重視數的運算以窺測宇宙的創化，必有其古老的傳統。鑑於周代周公與商高在《周髀算經》中的問答，及更古老的《九章算術》中數學之廣泛應用，《易經》中所言「天地之數」與「大衍之數」皆與天文學、製曆學有密切之關係。並且以數字的演算來象徵宇宙開闢與創化

的步驟，較諸現代西方理論天文學家必依賴數學以測算宇宙天體之遠近、年齡與構成的質料等等，雖有疏密之別，但其治學之精神極爲相似。〈繫辭傳〉有關「天地之數」謂：

天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十，天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五；地數三十，凡天地之數五十有五。此所以成變化而行鬼神也。乾之策二百一十有六。坤之策百四十有四。凡三百有六十，當期之日。二篇之策萬有一千五百二十當萬物之數。

此項數字之安排未必有任何數理之根據，蓋出於隨意之認定。又此項安排雖與陽陰奇偶有關，但恐出於著筮時之策數使然，未必如杭辛齋所言，「陽之爲九，是爲圓弧數；陰之爲六，是爲方邊弦數」。^⑮又所言乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四。蓋以乾卦六爻皆九。按筮法：乾之爻各爲九揲著草，而一揲者即四根著草爲一組。於是以六爻乘四揲，再乘以九，則得二百一十有六策。坤之爻各爲六揲著草，於是以六爻乘四揲再乘以六，則得百四十有四策，合之爲三百六十，當一年三百六十日之數。實則一年爲「三百有六旬有六日」已記載於《尚書》之《堯典》。〈繫辭傳〉所言者乃約數。所以表明《易》中數符合春、夏、秋、冬周而復始之日數。而春、夏、秋、冬之形成實由於日月之運行。凡此皆所以證明古人所面對的是一個「宏觀宇宙」(macrocosm)，非今日粒子物理學家面對的「微觀宇宙」(microcosm)。又古人對於此一「宏觀宇宙」的變化既有週而復始，悠久永恆的感覺，又有唯變所適刹那存在的感覺

。又《繫辭傳》中關於「天地開闢」有以下的說辭：

大衍之數五十，其用四十有九，分而爲二以象兩，掛一以象三。揲之以四以象四時，歸奇於扚以象閏。五歲再閏，故再扚而後掛……是故四營而成易，十有八變而成卦。引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。

引文所言成卦之步驟，作者已於《易學新探》中言之頗詳。審查此成卦之全部過程（十有八變）乃宇宙開闢之過程。姑且不論爲何以五十爲「大衍之數」？又爲何任取其一，置而不用？其「分而爲二以象兩」者，既前言之「易有太極是生兩儀」（即所謂「分陰分陽」）。「掛一以象三」者，即言「三才之道」（《易》之爲書廣大悉備；有天道焉，有人道焉，有地道焉。）。揲之以四以象四時，即言「兩儀生四象」由陰陽之分而生老陰、老陽、少陰、少陽，而各以六、九、八、七代表之。而此老少陰陽之數實爲構成一卦六爻之數值。乾卦具最大之數值，不過五十有四，而坤卦具最小之數值，不致少於三十有六。其餘之六十二卦數值各各介乎五十有四與三十有六之間。凡此皆所以說明六十四卦乃一有限的系統；其構成資料不外陰陽兩儀；其爻數不外三百八十四爻；其卦數不外六十有四；每卦爻數限於六；各爻數值不出於六、七、八、九，但爻值六、九方可以變，爻值七、八則不可以變。其故蓋陰陽亦依春、夏、秋、冬而有盈虛消息之變。由春入夏，陽增長而未變（只是程度之差而已），由夏入秋，則陽消而陰長，故謂之變（不只是程度之差，而且爲性質之變）。由秋入冬，也只是陰長而

未變，由冬入春，則陰息而陽長，故謂之變。

或許有人認為古人談新新不停、生生不已的變化，只根據於感官的粗跡，且入理不深，不若西方科學家依據數理的推算，以簡單數學公式來統御物理化學的、生理心理的等等變化來得精確可靠。西方科學家先把他們所要研究的對象（在變動不居中的事物）簡化為數量的差異，而那些差異不離乎空間的和時間的，於是把時間和空間一併數量化。這一項數量化的知識只提供了有關事物「平等相」的描寫。至於有關事物性質上的差異、瞬息萬變的情勢，無法用數學來加以規範，只有「存而不論」，或者在根本上加以否定。如否定宇宙間事物果真有性質上的差異，或者否定宇宙間事物果真有所謂「運動」及「變化」^{①⑥}。

中國古代易學家企圖從各種通路去瞭解宇宙創化的詳情，如「仰觀」、「俯察」、「近取」、「遠取」、「探賾」、「索隱」、「鉤深」、「致遠」，進而藉圖、象、數、爻、卦、言、辭，以使讀者能「通德」、「類情」。而其目的則在「察往知來」、「開物成務」、「冒天下之道」而已。事屬形而上學，不必以現代西方科學之知加以牽強附會。

綜合《易》之圖、象、數與卦辭、爻辭、「十翼」之辭，我們舉出以下各點可與懷氏哲學中之名相比擬。

(甲) 創化母體方陣 (matrix of creativity)：懷氏在《歷程與真際》一書中，談到他所構築的「範疇方案」具有一項作用，「可以從這個方案衍生出那些命題，用之於創化中每一特殊情況的描寫」^{①7}。

《易經》中的六十四卦確也是一項「創化母體方陣」。陰陽為構成六十四卦的基本與材。由乾坤兩卦之間的陰陽兩兩相孚（孚者，俘也），衍生震、巽、坎、離、艮、兌六子；再由乾、坤、震、巽、坎、離、艮、兌之八卦相錯，而共得六十四卦。所謂「陰陽兩兩相孚」者，即是陰陽天生睽異，但又相互愛悅。於是相即相入而生生，生生者創化也。是故，六十四卦之「旁通」實由於陰陽二爻「各有所之」，「所之」非他，陰入於陽，陽入於陰。〈繫辭傳〉上說：

乾坤其易之緼邪！乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易。易不可見，則乾坤或幾乎息矣。

又謂：「天地設位而易行乎其中矣。」即宇宙中充滿了新新不停，生生不已之創化活動。是故六十四卦之旁通系統乃「創化母體方陣」也。

(乙) 懷氏機體性哲學之中心思想是在描述那多功能，多樣法的「感」(feelings)。約言

之，在懷氏哲學體系中最基本的感是「物理感」(physical feeling) 和「概念感」(conceptual feeling)。所謂「感」不僅是構成宇宙中主體真正內在的因素，也是促使其他因素進入創化歷程中的主動者。因為有「感」，於是能使多種成份相集聚，由集聚而形成社會(society)，因為社會的結構使宇宙於創新不已的過程中有其統一性。「感」有其「向量性」(vector)，又「感」之得成，實基於物理的互動，並非純粹心靈(mind)層面之事。在懷氏看來物理世界中不僅有「物理感」、「概念感」，且有「物理目的」(physical purpose)、「物理想像」(physical imagination)、「物理記憶」(physical memory) 及「物理預料」(physical anticipation) 等等。懷氏反對將宇宙強分為物質的與心靈的，他是站在「心」「物」「極」一體的立場上討論物理世界。所以他的物理世界具有「心」「物」兩極(pole)。「心極」因其分析能力在構成宇宙的基本實有中——現行遇合中——攝入「永相(eternal object)。而永相不僅包括來自感官的與材如顏色聲音等等，並且包含抽象概念、觀念及價值等等。懷氏這一項「心」「物」互動有機性，在表達上十分困難，所以他的認識論易於遭受誤解。是故哈洵本乎懷氏的理論，建立了他的「汎感主義」(pan-psychicism)。他的「汎感論」不純粹指心理上事，也包括物理現象。

談到「感」，《繫辭傳》上說：

易无思也；无爲也；寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此！

又咸卦〈彖傳〉說：

咸者感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。止而說，男下女，是以亨。利、貞，取女吉也。天地感而萬物化生。賢人感人心而天下和平。觀其所感，而天下萬物之情可見矣。《易經》以陰陽爲宇宙新新不停生生不已的創化的與材。而陰陽兩者形成強烈的對比，且互相誘惑，是名之爲「感」。因「感」於是「天地網緼，萬物化醇；男女媾精，萬物化生。」這一項「感」乃是宇宙「自生」、「自化」的原動力。其目的是在創化生生，使「陰陽合德，剛柔有體」。此乃自然界物理事件，不必牽涉到觀念理想也。

（丙）懷氏在大作《歷程與真際》一書引言中曾談到「一部完整的宇宙論其動機是在建立一個名相系統，而這個名相系統能將美的、善的、神聖的經驗與興趣，和來自自然科學裏的觀念和理論相結合。」⁽¹⁸⁾這可說是一項「狂妄的企圖」。可是回顧西方與東方哲學的過去，我們不得不深佩古代希臘哲學家、印度宗教家及中國哲學家他們把「宇宙」與「人生」，或者「自然」與「歷史」，或者「聖諦」與「俗諦」冶於一爐，要求獲得大智慧，藉以規畫個人在世的生命，社會共同的作業和人類未來的歸趨。而《易經》便是在這一項「狂妄的企圖」之下，作者從事於畫卦、立象、繫辭、觀變、玩占。其步驟與目的〈繫辭傳〉上有云：

易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理。是故知幽明之故。原始反終故知生死之說。

又謂：

夫易何爲者也？夫易開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。……神以知來，知以藏往。……一闢一闢謂之變，往來不窮謂之通，見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法，利用出入，民咸用之謂之神。

懷氏曾經在《歷程與真際》中說過：

宇宙論的主題乃一切宗教的基礎^{①9}。

又在《形成中的宗教》上說：

上帝在現行世界中發生其功能。因此我們人類的意願得指向某些目標，而那些意願在我們意識中不是單單爲了我們自己的利益，也是爲了他人的利益。因爲上帝在我們生活中，所以我們判斷得超越個人的生存價值，而以他人的生存價值爲重。因爲上帝在我們生活中，所以我們的目標得超越乎爲個人所努力的價值，並且擴大到爲他人所努力的價值。同時因爲上帝在我們生活中，所以爲他人所獲得的價值，轉變成爲了自己^{②0}。

中國古易學家發明了這六十四卦有限的系統，其目的在於展示藉陰陽之旁通變化，足以含蓋一切宇宙的創化。又以六十四卦之旁通可周而復始，展示創化的生生不息。這一項以創化爲形而上學的主題，其目的不必如懷氏所指示的，哲學是爲了宗教莫立基礎。中國古易學家是爲人類

文化奠定基礎，所以〈繫辭傳〉上說：

形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯之天下之民，謂之事業。

所謂事業者，即「開物成務」、「化成天下」者也。似乎懷氏脫不了西方哲學傳統，此項傳統表現出哲學與神學一向糾纏而有不解之緣，同時在哲學思辯中「上帝」這概念佔有優先、且重要的地位。在中國儒家思想中許可「神道設教」，只是爲了教育人民，化成天下而已，不必涉及宗教崇拜也。

(丁)創化的原動力在懷氏看來是出於「自生」(self-produced)「自化」(self-created)，所謂「自古以固存」。可是在《易經》系統中這個宇宙創化雖然變動不居，但是「其出入以度」。這個宇宙雖然生生不息，但是生生而有條理。前者西方名之爲「限制」(limit)，後者西方名之爲「秩序」(order)。懷氏在他的「範疇方案」中「派生理念」(derivative notions)裡標舉出「上帝的原始性」與「上帝的後效性」(God's primordial nature & God's consequent nature)。這項「派生理念」是出於邏輯系統的必須，而非出於超理性的神話的想像。秩序是出自上帝的原始性。換言之，這個宇宙原是渾沌一團，因爲那「神聖理性」(divine reason)的介入，而產生了秩序。談到「限制」，這是一切存在(existence)必備條件。誠如佛家所言，這個現行世界是生滅世界，在時間空間上是有盡的。懷氏更賦予上帝一項「

評鑑」的功能，說上帝提供了最理想的形式給每一個創化中的眾生，使他們一一具有美的條件。所以說上帝出於愛美的動機，維持了宇宙的大和諧。這項上帝觀多少是採取了柏拉圖和亞里斯多德的理性主義哲學的看法。

《易經》談宇宙創化的原動力，既不同於西方耶教「創世紀」中所說的以上帝為宇宙萬物的創造者，也不同於希臘柏拉圖在〈迪密斯〉語錄中所談的神話，以為宇宙有一靈魂（soul of the universe），而此靈魂為一神聖化的理性（the deified intellect），或者如亞里斯多德把作為創造主的上帝當作是哲學上一項概念（a philosophical concept of God）。古易學家認為宇宙的「自生」、「自化」是由於乾坤兩元或者陰陽兩極，生而具有相悅相愛的本性。《易》之所演者即此「乾坤交配」、「陰陽合德」的歷程。假如認此為「根源比擬」（root metaphor）不如稱之為「創化比擬」（creativity metaphor）更近乎經驗中的事實。約而言之，天、地、人、物之情見於「陰陽和會」。戴東原先生有謂：

日月者成象之男女也；山川者成形之男女也；陰陽者氣化之男女也⁽²¹⁾。

吾師東美先生於愛立五相四義，其說謂：

五相者：一曰雌雄和會，二曰男女媾精，三曰日月貞明，四曰天地交泰，五曰乾坤定位。四義者：一曰睽通；睽，在《易》為「二女同居其志不同行」（睽象）；「二女同居其志不相得」（革象）；通，在《易》為「天地睽而其事同，男女睽而其志通，萬物睽

而其事類」(睽象)。二曰慕悅；慕悅在《易》為「柔進而應乎剛」(兌象)，「二氣感以相與，止而說，天地感而萬物化生」(咸象)，「剛來而下，柔動而悅」(隨象)。三曰交泰，交泰在《老子》為「天地相合以降甘露」，在《易》為「陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰」(繫辭傳)，「男女正，天地之大義」(家人象)，其他如歸妹、漸、鼎、升、萃、益、離、臨、同人、泰諸卦又復言之綦詳。又在《左傳》昭公五年正義曰：「陽之所求者陰，陰之所求者陽，陰陽相值而有應。」四曰恆久，在《易》為恆與「既濟定」。恆象曰「剛柔皆應、恆；恆亨、无咎，久於其道也。……觀其所恆而天地萬物之情可見矣。」⁽²²⁾

凡此皆所以展示愛是宇宙創化的原動力，正如柏拉圖在《迪加斯》語錄所說的 *demiurge*，一項慾念。古代希臘神話說：「正當宙斯(Zeus)要創造宇宙時，他忽然搖身一變成爲愛(Eros)，於是使宇宙萬物以他爲典型，具備了那項愛的慾念。」⁽²³⁾

就懷氏宇宙論來說，其中包涵西方哲學與宗教上重要的傳統，但嚴格說來，那是他個人的創造。在我看來，畢竟懷氏是位優秀的數學家和物理學家，當他企圖描述這宇宙中的「變異的差別相」(heterogeneity)時，他所說的「現行實有」或者「現行遇合」，自此「實有」所成的「集聚」，又由此「集聚」所構成的「社會」，乃至於「社會的社會」皆以物理世界，尤其是原子核的物理(nuclear physics)世界爲懷氏的意之所指，故使人感覺他所描述的宇宙創

化乃是宇宙的「平等一味相」(homogeneity)。價值要依靠「永相」的介入：「理想」(ideals)要依賴上帝來提供。所謂「自生」、「自化」又必須依賴上帝以開其端。在懷氏看來，宇宙一方面具有「分段生死」(根據他的「時間成劫觀」(the epochal theory of time))，另一方面又是「永恆不朽」(immortality)(依靠上帝加以呵護)。懷氏對於在宇宙創化過程中由簡單入於複雜，由原始入於精緻，由盲目的入於刻意的(凡此皆是價值高低的表徵)，似乎缺乏興趣，因之便無所描寫。

《易經》是中國古代民族智慧的結晶。《易》的宇宙觀是價值取向的宇宙觀(value-oriented cosmology)。它的「三才之道」的信念，使中國人自認一向在參加天地之化育。不管是在認知方面(recognition)、或者在欣賞方面(appreciation)、或者在利用厚生方面(utilization)，人無時無處不在參加這個新新不停生生不已的宇宙創化。而《易經》之作，正是「聖人有以見天下之賾而擬諸其形容，象其物宜……聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮。……言天下之至賾而不可惑也，言天下之至動而不可亂也。……」[易]顯道、神、德、行，是故可與酬酢，可與祐神矣。」

(台中大度山杜鵑花盛開時)

- ① A. N. Whitehead, *Process and Reality* (一九二九 edition), p. ix.
- ② Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection*, pp. 27-28.

- ③ A. N. Whitehead, *The Principle of Relativity*, Cambridge, 1992. "Einstein's Theory" in *Essays in Science and Philosophy*, Philosophical Lib., 1948, pp.241 – 248 °
- ④ Micheal B. Green, "Superstrings," in *Scientific American*, Sept., 1986, pp.48 – 73 °
- ⑤ A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, 1926, pp.111 – 112 °
- ⑥ Karl Popper and Others °
- ⑦ Granville C. Henry, Jr., "Whitehead's Philosophical Response to the New Mathematics" in *Explorations in Whitehead's Philosophy*, edited by L. Ford & G. L. Kline, 1983, Fordham U.P., N. Y., p.21 °
- ⑧ A. N. Whitehead, *Religion in the Making* pp.66 – 78., A. H. Johnson, "Some Conversations with Whitehead Concerning God," in *Explorations in Whitehead's Philosophy*, pp.3 – 13 °
- ⑨ A. N. Whitehead, *Process & Reality*, Cambridge, 1929 °
- ⑩ Eugene Schlossberger, "Aristotelian Matter, Potentiality of Quarks," in *The Southern Journal of Philosophy*, Winter 1979, pp.507 – 521 °
- ⑪ *The Sacred Books of China*, trans. by James Legge, Part II. The Yi King, Oxford, 1899 °

The I Ching or Books of Changes, The R. Wilhelm's translation, trans. by Cary F. Baynes, Pantheon Books, 1950。

⑫ A. N. Whitehead, *Process and Reality* (old edition), pp. 1—2。

⑬ A. N. Whitehead, *Process and Reality*。

⑭ 程石泉：《易學新探》，頁五七—七〇。

⑮ 李證剛：「杭辛齋易學得失及其重要發明之數事」，見《易學討論集》，商務，一九三七。

⑯ A. Grunbaum, "The Anisotropy of Time," in *The Nature of Time*, ed. by T. Gold, Cornell, 1967, p. 153。

⑰ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 11。

⑱ 前書，p. vi。

⑲ 前書，p. 434。

⑳ A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, pp. 151—152。

㉑ 《戴東原集·法象篇》，商務。

㉒ 方東美：《哲學三慧》，台北：三民書局，頁一九。

㉓ Plato's *Timaeus*, 32c in *The Plato's Dialogues*, Taipei。

第五篇 洪範與易經

談中國民族智慧，若從孔子老子說起，於今約計二千四五百年。若是從堯舜說起，於今約計四千三四百年。談孔子七十三載的言行者，有《論語》及《禮記》中《檀弓》、《孔子閒居》、《仲尼燕居》、《中庸》、《禮運》各篇在。其所搜集並加以刪定及解釋之古籍作為教材者，則有《易》、《詩》、《書》、《禮》、《春秋》在。老子之言傳諸後代為五千言（今存版本多於五千言，諒為後人之注釋誤入）。談堯舜時代之民族智慧存有《尚書》中《堯典》、《舜典》而已。但孔子讚堯曰：「大哉堯之為君也，巍巍乎唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎民無能名焉！巍巍乎其有成功；煥乎其有文章！」孔子既讚堯「煥乎其有文章」，但今之《堯典》、《舜典》如是之簡略，兩篇合計不出一千五百字。豈堯舜時代之典籍甚夥，經遭洪水之患而喪失耶？堯舜以後之典籍亦殊貧乏，列於《堯典》、《舜典》之後者為《大禹謨》、《皋陶謨》及《益稷》共三篇。所言之事皆在禹王當政之時，皋陶職司法律，益稷職司農田。其列為夏書者為《禹貢》、《甘誓》、《五子之歌》、《胤征》各篇。就《大禹謨》、《皋陶謨》及《益稷》三篇其中涉及國家為政方針，（如「好生之德，協于民心」）理想人格之建樹（如「寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義」），及敬天宗

教之虔誠（如「惟德動天」、「至誠感神」、「以昭受上帝，天其申命用休。」）皆爲我先民民族智慧之披露，但語焉不詳。

作爲夏王朝四百餘年（自禹至桀共享四四一年，其間失國於寒泥者約三十八年）政教設施之最高原則，則僅存〈洪範〉一篇。〈洪範〉列在〈周書〉中，極不應理。

考〈洪範〉乃殷箕子口述其先王治國之寶典。據箕子謂「鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範九疇。」是則〈洪範〉原爲夏禹經國施政之寶典。夏桀亡國，殷商承受之，以爲殷商治國之寶典。殷失天下，箕子被俘，周武王親自諮詢，於是箕子歷述殷商建國六百四十餘年（自商湯建國至殷紂失國共六百四十三年）之施政方針，原爲承繼且奉行夏王朝之〈洪範〉大典。其中所言：

（一）「五行」：水、火、木、金、土。此言國家五項工程大事：水者，水利工程（夏王朝治水有功）；火者，防火工程，古代森林遍地，易於發生森林大火，故防火工程極其重要。又古人穴居或半穴居，必須經常保有火種，作爲烹飪之用，並防野獸襲擊。雖至春秋時代猶有「鑽燧改火」之說（《論語》〈陽貨篇〉）；木者，用木工程，如建築房屋及日常用具等等；金者，冶金工程，如製作兵器、禮器。夏代已鑄九鼎，其質料或爲紅銅或爲青銅。又〈禹貢〉中已言「金三品」及錫、鐵、銀、鏤、鉛等金屬礦產。鑑於殷商時代出土之兵器禮器之夥，及青銅器製作之精美，夏代必久有冶金技術。土者，農作稼穡之

事。據《尚書》〈益稷〉所言，多為禹與益稷咨商農耕之事。

民國年來，歷史學家盲目接受西方十九世紀淺薄幼稚之文化史分段之理論，認為夏商時代猶屬荒蠻之新石器時代，王朝施政不得有水、火、金、木、土各項工程之事，於是認為〈洪範〉一篇必為出於戰國或秦漢之際儒家託古之文獻。並以水、火、金、木、土之五行為戰國、秦、漢以來「五行雜配」及「相生相剋」之思想根源，可謂極盡牽強附會之能事。不幸今日在台學人仍承此學派之歪風。

(一)「敬用五事」：貌、言、視、聽、思。即言人之立身處事對於其容貌、言辭、觀察事理、聽取他人之言，及自作思考必須慎重其事，不能苟且懈怠。個人的容貌應端正有禮；言辭應順乎情理；觀察應精到明晰；聽他人之言應洞悉其義；自作思考應聰慧而高明。

(二)「協用八政」(原文作「農用八政」，「農」字為「協」之錯簡。)：食、貨、祀、司空、司徒、司寇、賓、師。即言民食、貨物交易、宗教典禮、公共工程。國之內政、司法典章、外交活動及國防軍旅之事。乃國家八項重大之治政措施。

(三)「農用五紀」(原作「協用五紀」，「協」字為「農」之錯簡。)：歲、月、日、星辰、歷數之五紀，既可製訂歷法，指示農業工作程序，如四時、八節、十二時等等，又便於規劃政治設施，以便計時待功。

(四)「建用皇極」：「皇極」一疇雖多錯簡錯字，但其涵義極明顯而重大。極者至高之準繩

也，最終之指標也，皇極者政府最崇高之威信也。為建立政府最崇高之威信，必須使人民能享受以下五種福利：壽、富、康寧、攸好德、考終命。以今日世界各派政治學而論，此乃任何政權所能給予人民最高最大之福利；醫藥衛生足以使人民健康長壽；發展經濟足以使人民致富；公平的法律和安定的社會足以使人民生活安寧；獎賞嘉言善行、好人好事，足以鼓勵人民好德向善；不使國家陷於戰爭、革命、暴動、足以使人民壽終正考。為了達到此項目標，其有求於民者，為經由禮樂之教，使人人有猷、有守、有能、有為、毋反、毋側、毋奸、毋惡。為了達到此項目標，其有求於執政者，必須建立皇極（崇高的目標），實行「王道」。王道有三特徵：「王道蕩蕩」（magnanimity），即言執政者必須優容寬大；「王道平平」（egalitarianism）即言執政者必須無黨、無私、無偏、無陂，人人平等；「王道正直」（justice）即言執政者必須堅持公平原則、維護正義、以身作則。

(六)「又用三德」所言者乃執政者用人行政應一本於「平康正直」之原則。其以「剛克」或者「柔克」者，重在知人善用，各盡其才，並使其不得「作威作福」遺害家邦。

(七)「明用稽疑」所言者乃古代卜筮之用作為「謀定之道」之參考。於「謀及卿士」、「謀及庶人」、「謀及乃心（動機也）」之餘，方「謀及卜筮」，所以表示執政者決定國家大事之慎重將事，不可草率苟且。

(八)「念用庶徵」既言天文氣象影響國計民生，必須觀察「雨」、「暘」、「燠」、「寒」、「風」、「時」，及歲、月、日、時、星象等等，以預測「庶徵」、「休徵」、「咎徵」，而作「未雨之綢繆」。

(九)「嚮用五福、威用六極」(「威用六極」疑爲「辟用六殛」)；所言「五福」前已言之。而「六極」者乃「凶短折」、「疾」、「憂」、「貧」、「惡」及「弱」。此六項不幸乃人生之災害也，執政者與人民應通力以求避免之。

夷考，如箕子所言確實，則〈洪範〉一書乃自夏禹王以來，中國人建立邦國、處理政務之宏規寶典。其中包含(一)何者爲人之福利；(二)爲享受如此福利，人民應具有何項品德。所舉之「有猷」、「有守」、「有能」、「有爲」、「毋反」、「毋側」、「毋奸」、「毋惡」，以現代人眼光看來，此乃民主憲政國家中公民所應具之品德也。〈洪範〉一書中雖未詳言使人民具有如此之高尚人格，須採用何種教育，但其「敬用五事」中歷舉「貌」、「言」、「視」、「聽」、「思」各項訓練，實爲一項著重通才，以求高尚人格之教育也。又所舉王道政治之三原則「蕩蕩」、「平平」、「正直」，實爲從古至今以來，國家政治之最高原則，較諸柏拉圖於〈共和國〉語錄中所言之邦國政治之原則(只著注社會正義)，增加了平等與寬容兩項重要的原則。因此中國人自黃帝起距今已四千六百八十餘年，得於黃河中流地區建立龐大帝國。至夏禹時代距今已四千一百九十年，奄有北至西伯利亞、南至南海、西被于流沙(今日新疆省沙漠

地帶)、東漸于海(太平洋)之廣大領土,分爲九州,畫成五服(甸、侯、綏、要、荒),蔚爲當日世界上最早的唯一的王朝(參考《尚書》〈禹貢〉)。

或以爲〈洪範〉一篇,不過是一份政治文獻,無關乎哲學。其所持理由不外乎〈洪範〉一文中,並未包含西方哲學之本體論、宇宙論、認識論種種分科,殊不知〈洪範〉一篇遠在夏禹時代必已刻諸簡冊,中國在黃帝以前已有刻畫文字。其中所言國家政治之原則,無不出於先民之哲學信念(philosophical conviction)。撮其要:確認(一)人性之所以、(二)幸福之依歸、(三)社會生活之必備條件、(四)國家施政之最高原則、(五)王道之標準。如讀者研讀柏拉圖之〈共和國〉語錄,當知古代希臘哲人談到國家政治,亦無不以上所舉之五個中心問題爲談論之課題。所不同者〈洪範〉簡要,而〈共和國〉煩瑣而已。尤其是〈洪範〉書中所提「皇極」觀念,最關重要。所謂「皇極」者(the ultimate),乃至高無上,永恆不變之諸般價值統會也。後世儒家據此派衍爲天、地、人三才之道之哲學,亦可名之「三極之道」之哲學。道家老子據此發揮其「天古之極」(見「老子第六十八章」)之哲學:主張「知常」(「知常曰明」)(recognize the normality)、「容公」(「知常容,容乃公」)(magnanimity)、「王道」(「公乃王,王乃天,天乃道,道乃久」)(the kingly way),而體認到「道大、天大、地大、王亦大」之理。吾人豈可藐視〈洪範〉,而忘其重大之哲學含義乎?

是故,中國哲學史上最早之文獻當首推〈洪範〉。請看孔子於《論語》、《易》〈繫辭傳

〈《文言傳》及《禮記》〈禮運篇〉、〈中庸篇〉所談的人性之所以、幸福的依歸、王道之準則、大同世界之階晉，無不與〈洪範〉中思想一脈相承，且得互相發明。

於〈洪範〉之爲中國哲學中重要文獻外，《易經》或更爲古老。作者認爲《易經》之形成應分爲三個時期：(一)爲伏羲畫卦之圖式時期，其目的在以結繩作爲通訊及信約之工具。雖在今日美洲某印第安部落，仍沿用繩結之排列懸諸樹幹，使後之來者得知森林中之情形，如「林中有敵人」或者「林中有鹿無鹿」等等。但據〈繫辭傳〉中則謂「易有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。」談到「制器者尚其象」之事於〈繫辭傳〉中列舉伏羲取象於「離卦」發明了罔罟，神農氏取象於「益卦」發明了耒耨，又取象「噬嗑卦」發明了交易市場，黃帝取象於「乾坤兩卦」發明了衣裳，取象於「渙卦」發明了舟楫等等。足見易卦之用不僅於作通情報信之工具，且以六十四卦取象之不同，足以引發古代賢哲發明種種有益於民生之文化器物。(二)《易》當殷周之際，不知何人於六十四卦及三百八十四爻之下各各繫之以辭，名之爲卦辭、爻辭。卦辭多爲元、亨、利、貞、吉、凶、悔、吝種種占斷之辭，而爻辭所取之象、光怪陸離、往往出人意表（以現代人眼光觀之），殊難索解。大抵今之《易經》原爲周王室專用之秘寶，據《左傳》，遲至魯莊公二十二年（距今二千六百六十八年）諸侯方得而用之，其目的則在斷疑研慮。以卦辭爻辭所示之意，以決定其或語、或默、或行、或止、或進、或退。而其要則在求「自知之明」（self-knowledge），以研判其存亡

得失也。據云夏有夏易名之爲《連山》；殷有殷易名之爲《龜藏》（據漢之桓譚）；但夏易殷易皆亡，而《周易》獨存。是故六十四卦之符號系統於三代時代確曾爲卜筮之工具。(二)孔子時代《周易》已成爲一哲學之書，孔子贊易之說應不容懷疑。其見於《文言傳》及《繫辭傳》直接徵引孔子之言者（皆冠之以「子曰」），共有二十餘處。而其蘊藏之哲學含義，較諸孔子之言論之見於《論語》、《禮記》、《左傳》中者，不僅毫無相互矛盾之處，且爲儒家哲學奠定其理論基礎。其中所蘊含之「宇宙觀」、「本體論」、「價值論」等等，遠比現代西方哲學中所言者爲周、溥、明、備。

孔子自稱「好古敏以求之」（「敏」字或爲「問」字之同音字），其所求者乃中國人哲學思想之源頭、及文化創作之基本精神也。孔子曾以《詩》、《書》教授其門弟子（見《論語》），似乎不曾以《易經》爲教材。據云孔子「晚而喜易」，曾爲之「序、彖、繫、象、說卦、文言」（據《史記·孔子世家》），曾傳諸商瞿子木。《論語》曾引「恆卦」九三爻辭，以說明有恆之益。「十翼」中之《序卦傳》、《說卦傳》、《雜卦傳》，恐爲治易者之參考書，非孔子所撰。

以今之《易》文而論，《繫辭傳》、《文言傳》、《彖傳》關係重大。孔子以此三傳奠下了後世儒家哲學之基礎。《繫辭傳》中謂：「易顯道、神、德、行。」這「道」、「神」、「德」、「行」四個字可以包括《易經》哲學之內涵。所言之「道」指的是「普遍形上學」(gen-

eral metaphysics) 所言「神」之特徵與內容，近乎西方自然神學 (natural theology) 中之「泛神論」(pantheism) 或「萬有在神論」(panentheism) (「自然神學」與西方「耶教」之「啟示神學」(revelation theology) 大不相同)；所言之「德」指「人之所以爲人」(humanity) 在一切文化作業中所表現之精神；所言之「行」指個人立身處世之動機與成效。

(一)道：

《易經》哲學基本出發點是「有」，所以《繫辭傳》上說「易有太極」(其著重點在「有」字)。孔子認爲「有」便是「易」，「易」者生生創化 (creativity) 也。此所謂「生生」，不是指機械式由模型翻沙出來的物件，件件要合乎規格，而是時時有突變創新。唐代孔穎達論易有謂：

易者變化之總名，改換之殊稱。自天地開闢，陰陽貸化，寒暑迭來，日月更出，孚萌庶類，亭毒群品，新新不停，生生相續，莫非資變化之力，換代之功。然變化運行在陰陽二氣。故聖人初畫八卦，剛柔兩畫，象二氣也。布以三位，象三才也。謂之爲易，取變化之義。既義總變化而獨以易爲名者也。

所以《易經》論「道」，這個「道」既是歷程 (process) (變化) 又是真際 (reality) (恆久)。所以在恆卦彖辭上說：「天地之道，恆久而不已也。」字(空間)宙(時間)以其能恆久 (duration)，方見事功。分而言之，時間之恆久，方能積健；空間之恆久，方見場所。

所以〈繫辭傳〉說「易窮則變；變則通；通則久。」照佛學的見解來說，「久」是「真如永恆界」，而「變」是「生滅無常界」。談易則含容此「真如永恆界」和「生滅無常界」。

又「創化」既不是一項盲目的衝動，又不是機械式的因果決定，而是表彰美好、善良、積健為雄，莊嚴神聖的價值意義。所以〈繫辭傳〉上說：「易簡之善配至德」，「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」在中國人看來「道」是充滿價值意義的。在宇宙創化中有盈虛消息，在文化作業上有興衰隆替，在人品上有凡俗神聖。

(二) 神：

〈說卦傳〉上說：「神也者，妙乎萬物而為言者也」，又〈繫辭傳〉上說：「知變化之道者，其知神之所為乎！」又說「知幾，其神乎！」凡此皆言在宇宙創化歷程中有妙不可言，同時又難以理性解釋的事事物物發生，此類雖可加以直接觀照，但非語言文字所可形容，於是呼之為「神」，呼之為「妙」！這一項神妙的感覺並不蘊含宇宙是神所創造的觀念，而是出於一項讚嘆的情緒。假如由這一項情緒而產生一種宗教神明觀，則那項宗教神明觀，是在宇宙創化歷程中被發現的。正如懷德海說的「上帝是在創化歷程中被創化出來的。」

這項哲學的神明觀與西方「耶教」的「啟示神話」迥然不同。或者名之為「泛神論」、或者「萬有在神論」。西方哲學家談上帝認為上帝是全能的、全知的、全在的。《易經》中也有相似說辭：如「神以知來」、「知幾其神乎」、「窮神知化」即指全知之義。又如「精義入神

以致用也」、「神而化之使民宜之」既指全能之義。又如「神无方而易无體」「神也者妙乎萬物而爲言者也」既指全在之義。

在古易學家看來，神是隨創化歷程以俱來的。創化所及之處，便是神意所到之處。創化的新新不停、生生相續，也便是神的新新不停、生生相續（好似佛學中「佛的法身」之義）。如此無窮美善的世界，可說是充滿了神的光輝。

(二) 德：

古人有謂「在天成道，在人成德。」所以「道」、「德」同出一元。同時道統天人；言「人」必訴諸於「天」，言「天」亦必訴諸於「人」（訴諸於人之經驗與理性也）。孔子在「乾卦」〈象傳〉上說：「天行健，君子以自強不息」。於「坤卦」〈象傳〉上說：「地勢坤，君子以厚德載物」。這皆指示人人應鑑照天德以彰人德。所以〈中庸〉上說「能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」

〈繫辭傳〉有謂：「作易者其有憂患乎？」又曰：「於稽其類，則衰世之意邪？」蓋以易中卦辭多採警、惕、悔、吝之辭，頗彰存、亡、得、失之報。所以清儒焦循謂「易乃勸人改過之書」。是故特別崇尚「德」、「業」（崇德、廣業）。〈繫辭傳〉列舉九德卦以表此意：「履、德之基也；謙、德之柄也；復、德之本也；恆、德之固也；損、德之修也；益、德之裕也；困、德之辨也；井、德之地也；巽、德之制也。」此九卦之卦辭、爻辭、與〈象傳〉無不闡

明「德」之意義。

(四)行：

《易》爲卜筮之書，其目的在稽疑研慮，以指示人之行、止、語、默。是故《繫辭傳》上說：「辭也者，各指其所之。」而「所之者」即存、亡、得、失、吉、凶、悔、吝之事。如有任何工具，足以使人能預測將來，於其行爲有所取捨，而不致自取其咎，則此項工具必爲人所崇信。當殷周之際（殷商有失國之患，而周文王有被囚羑里之災），《易》之卜筮之用必因其有所謂「通天下之志」（人民之意願）、「定天下之業」（個人之事功）、「斷天下之疑」（猶疑而不能決斷）之功用，使卜筮者能「受命如響」。初爲周王室所專用，後爲諸侯所通用。孔子則屢以易卦之爻辭以告誡人之行爲，謂：「善不積不足以成名；惡不積不足以滅身；小人以小善無益、而不爲也；以小惡爲無傷、而弗去也，故惡積而不可揜；罪大而不可解。」又謂「君子安其身而後動；易其心而後語；定其交而後求，」皆所以指示人之行爲不可不慎也。

孔子以四科文、行、忠、信教門弟子。所謂行者實踐也。孔子終其身畏名，蓋深恐「躬之不逮也」。孔子告誡人要「訥於言、而敏於行」。所以「子路有聞，未之能行，唯恐有聞。」孔子之教在躬行實踐，不尚志大言誇之徒，所以他要「聽其言、而觀其行。」

《易》中言「言」、「行」之事有以下之說辭：

君子居其室、出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？君子居其室、出其言不善，則

千里之外違之，況其邇者乎？言出乎身，加乎民。行發乎邇，見乎遠。言行君子之機樞，機樞之發榮辱之主也。言行君子之所以動天地，可不慎乎！

以上作者闡述了一些最古老的中國哲學智慧。其見於《洪範》者可推之於夏禹時代，距今已有四千一二百年；其次見於《易經》者可推至殷周之際距今已有三千一百餘年。所幸此兩部包含中國先賢哲學智慧之著作，皆因孔子之「信而好古」，得保留至於今日。孔子對於《尚書》、《易經》皆有闡發，分見於《禮記》〈禮運篇〉、〈中庸篇〉，《論語》各篇及《易》之〈繫辭傳〉、〈文言傳〉。其所發揮之精義，漢儒名之爲「微言大義」。不幸此「微言大義」迄乎戰國時代，雖有孟、荀大儒繼其餘緒，仍不敵稷下騶衍、騶奭、淳于髡、慎到、公孫龍一輩之巧言善辯。此輩游譚方術之士，干謁諸侯，志在佐王爭霸。其中騶衍曾歷遊梁、趙、燕、齊，深爲諸侯所重。其傳世之學說據《史記》謂有「深觀陰陽消息」，蓋爲騶衍心目中之易學，「大並世盛衰，因載其機祥度制」，此蓋爲騶衍之歷史哲學也；「五德轉移，治各有宜，而符應若茲」，乃騶衍之政治預測術（political prognostic）也。此類怪異之論實出於急功好利、學以致用之心理作祟，將高深之學說，流爲醫卜星相應世之術。據《漢書》〈劉向傳〉謂戰國時代有「九流十家」之說，除墨子、孟子、荀子、莊子尚有成爲一家之言之氣派，其餘大都摭拾前人之牙慧、或者比附黃老，或者曲解孔子。從學術思想立場看來，法家、形名家、陰陽家、縱橫家之言，真可算是卑無高論；從應世致用立場看來，不外乎迎合霸主之所好，以攫

取利祿而已。

秦以武力併天下，其成功得自於時勢者實遠超過當日術士謀略之辯。秦始皇焚書坑儒，實為中國學術史上一大浩劫。不僅言論思想不得自由，且歷代智慧寶典一併付諸一炬。致使漢以來古書多錯簡錯字不可卒讀。

漢自武帝時方略收舊典，而高祖、呂后及文景時代頗尚黃老，儒家不受重視。董仲舒雖有罷黜百家獨尊孔子之策，但董仲舒所尊之孔子乃《春秋》一經中之孔子。《春秋》本有三傳，而董仲舒所貴者為《公羊傳》。作者向疑孔子作《春秋》（孟子言之鑿鑿）之說。就《春秋》言，《春秋》實難見孔子之微言大義也。《春秋》用字謹慎（所謂「正名」），《論語》有謂：「名不正，則言不順，言不順，則事不成。事不成，則禮樂不興。禮樂不興，則刑罰不中。刑罰不中，則民無所措手足」，但絕非如董仲舒所擬議的「可以春秋斷獄」。董仲舒之尊孔實所以貶孔也。

又東西兩漢在學術界並無思想家，求如孟、荀、莊、墨能成一家之言者，亦不可得。史學家司馬遷實為兩漢最突出之人才。其學問之淵博（於「八書」中可以見之）其論人論事顯示其觀察之敏銳，其史觀著重於文化之成就，如「八書」中之《禮書》、《樂書》、《河渠書》、《平準書》、《律書》、《歷書》皆可見之。獨於《天官書》及《封禪書》中，多屬雜戰國以來愚陋之迷信，或太史公之家傳及時代風尚有以致之乎。東漢時出一王充，民國年來極受歸國

學人所尊重，謂其能破迷信，崇尚事實，頗有科學家實事求是之精神。實在王充能明見迷信之爲迷信（東漢時代爲極迷信之時代，請看《漢書》及《後漢書》中〈災異篇〉），確實難能而可貴，但是在思想上並無任何建樹，於〈問孔篇〉中更多誤解。王充蓋今之懷疑主義者(skeptic)。

至於漢代經學以歷代經典既經秦火之厄，又遭楚漢相爭項羽火焚咸陽之厄，恢復不易。於是經典之章句有經口授者（如伏生之《尚書》），有經民間呈獻者，有經壁藏出現者，於是文字書寫之異（古文、今文之爭），簡冊混亂章句顛倒不同。加之獻書者所獻之版本各殊，是故漢儒正忙於章句版本之考證、文字訓詁之釐訂（東漢末年許慎之《說文解字》實爲數百年來漢儒文字訓詁工作之集成），對於經義不遑闡發。

姑以《易經》而論，秦漢治易學人十之八九受騶衍學派之影響，其能闡發孔子之微言大義者幾無一人。據《漢書》之〈儒林傳〉、〈藝文志〉、《後漢書》之〈列傳〉及《三國志》之〈列傳〉、吾人獲知京房治《易》明「災異」；孟喜治《易》明「易候、陰陽災異」；梁丘賀治《易》明「變異」（以上三人皆在學官）。費直治《易》「長於卦筮」；高相治《易》明「陰陽災異」；其子高康明「世變」；鄭玄治《易》主「爻辰納甲」；他如管輅以卜筮預言吉凶，名滿天下。虞翻治《易》「觀象雲物、察應寒暑（卦氣之說）原其禍福與神合契」（據《吳書》卷十二），蓋虞翻亦喜以「卦氣」傳會災異世變，以聳人聽聞。又荀爽治《易》求「陰陽

升降」，以譏評時事、陸續之玩《易》亦以觀察世變為主。凡此易學家對於孔子就易所言之微言大義（有關於宇宙人生之哲學智慧），已茫然無知，不得其門而入矣。

夷考西漢及東漢初年，中國人對外則開拓疆土，對內修明政治，較諸西方之羅馬帝國其強大猶過之，但於民族智慧之發皇，較諸周代踴乎其後矣。——周代有周公、孔子，漢代但有經生之儒而已。——嗣以魏晉王弼、何晏、向秀、郭象於《易》、《老》、《莊》雖多論究，頗振玄風。王弼「掃象」談《易》，雖有廓清漢儒拘泥易象之蔽，但不能闡發《易》創化生生之大義，流為玄空之談。郭象注《莊》，不能深入，往往流為戲論。於時佛教入中土，勢如狂風巨浪。初則愚夫愚婦捨敬天敬祖之宗教情操，轉而為偶像崇拜，祈求菩薩保佑之心態。經數百年之翻譯論辯，大乘佛學方能於中土茁長。至隋唐時代，治佛學者方能擺脫西土經典之束縛，依中國民族智慧解釋佛典，蔚為中國佛學，如天台、華嚴、禪宗皆為中土之產品。大乘佛教以救人救世為本願，應與儒家「成己成物」不違背，而大乘般若學亦應不違背老莊「無為無不為」之旨趣。豈可以小乘教義摒棄人生之責任，鷄滅為人之聖情，以「口念彌陀，心羨淨土」為能事，而不知淨穢一如、凡聖一體之至理！

宋之新儒學張載、周敦頤、二程子與朱熹無不尊奉《易經》。周敦頤之《太極圖說》於「太極」之上妄加「無極」，原出於道家（或者道士如陳搏）之詭計。易言「太極」與老莊言「無極」應可圓融不相衝突，但道家（道士）出於門戶之見，橫生枝節。《周易程傳》除撫拾易

《繫辭傳》、《文言傳》中文字，以解釋卦辭爻辭；就一卦一爻之辭，務爲揣測想像之談，而歸於修心、養性、道德、人倫，實開宋以來易學晦塞之先路。而朱熹直認「易爲卜筮之書」，津津於恢復古易成卦與卜筮之法（朱子之《筮儀》）。但《周易》成卦與卜筮之法，久已忘失，隋唐時代只知以銅錢卜卦。朱子背其意，改用著筮，於是變動《繫辭傳》、《大衍之數》章之秩序，且對於該章文字加以曲解，作爲朱氏《筮儀》之根據，不僅改變周易成卦之步驟，且難自圓其說。其詳請參看作者《周易成卦與春秋善法》一文，見《易學新探》。張載雖無專書說《易》（據云讀了周敦頤之《太極圖說》，自謙不如周，故毀棄之），但於《正蒙》《西銘》中頗見其於《易》確有深入之瞭解。

實則宋儒論《易》，既不能發揮孔子之微言大義，且深受道家（道士）之影響，頗多於《易》無據之怪異之談，較諸漢儒之穿鑿傳會，有過之無不及。

縱觀宋儒之性命、理、氣之學、及先天與後天、天理與人慾、虛靜與材情、簡易與支蔓種種爭辯（即鵝湖之會爭辯之主題），但見其門戶深嚴，意氣用事，其智慧去孔、孟、老、莊甚遠。孔子注《易》尚「謙和」，老子言道主「虛受」，而宋儒志大言誇，愛談「聖賢氣象」，究實往往矯情飾非，鄉愿者流。

綜上所言，儒之經典《洪範》與《易經》自春秋以降橫遭不幸。《洪範》自戰國起稷下之士將此治世之寶典變爲金、木、水、火、土「五行轉運」之邪論，再傳會之以陽陰災異，導致

民族智慧之墮墜，民情風俗之澆漓。回憶孔子所讚美「周監二代，郁郁乎文哉！吾從周。」此所謂「郁郁乎文哉」者，乃禮樂之教也，非術數迷信之教也。吾人今日談〈洪範〉所言「皇極」之道：「惟皇之極無虐瑩獨，而畏高明（「高明者天也」）。人之有能、有爲，使羞其行，而邦其昌。凡厥正人，既富且穀……無偏無陂，遵王之義。無有作好，遵王之道。無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩。無黨無偏，王道平平。無反無側，王道正直。」再談《易》「乾卦」彖辭曰：「大哉乾元！萬物資始。乃統天，雲行雨施，品物流形，大明終始。……乾道變化各正性命，保合太和。」「坤卦」彖辭曰：「至哉坤元萬物資生，乃順承天，坤厚載物，德合無疆，含弘光大。品物咸亨。」再讀「乾卦」〈文言傳〉有云：「九三曰君子終日乾乾，夕惕，若厲，无咎，何謂也？子曰：君子進德脩業。忠信，所以進德也；脩辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也。知終終之，可與存義也。」又「坤卦」〈文言傳〉有云：「君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四支，發於事業，美之至矣。」請讀者細思以上文辭中所含蘊之觀念、理想、價值、意義，是何等高尚、美滿與偉大。若今日吾人有志於復興民族文化，請以發皇見於〈洪範〉及《易經》中原始儒家之觀念、理想、價值、意義始！

民紀七十二年六月居台北、溫州街

第六篇 孔子與《易經》

——馬王堆帛書易之經傳中新發現

一、孔子晚而喜《易》

中國儒家之「形而上學」(西方自亞理士多德始稱之為 metaphysics) 詳見《易》之〈繫辭〉、〈文言〉、〈彖〉、〈象〉各傳。西漢司馬談論儒家，曾尊奉《易》為六經之首，以其多含孔子學派之微言大義^①。徵諸今存之儒家經典《易》、《詩》、《書》、《禮》、《樂》(《樂》指古之樂譜及樂詞，今之《詩》乃周代之樂詞及商之頌。而三代以來之樂譜，以朝代更替後不流行，故遭自然淘汰。)《春秋》，皆周及周以前之文獻也。孔子以此項文獻多具道德人倫之含義，於是抉發其中之彰明較著者以教門弟子。因之此項文獻經孔門弟子匯集、傳播、闡述獲得保存至今。

關於《易》之傳承，有殊於《詩》、《書》、《禮》、《春秋》之傳承，頗使後世學者困惑。據《史記》〈仲尼弟子列傳〉謂：

孔子傳《易》於瞿(瞿者，乃商瞿，字子木)，瞿傳楚人馯臂子弓^③。

查商瞿子木不見於《論語》。漢儒王肅^②於《孔子家語》中謂商瞿之母，曾因子木之婚事，請

教於孔子，是則子木確有其人。如孔子確曾傳《易》於子木，而唯子木知《易》，是則與孔子所言「有教無類」之言有背。且《易》傳中所含如此重要孔子形而上之智慧，而其他弟子如顏回、子貢、子夏、子游、子張、曾皙輩不得與聞，誠屬咄咄怪事！但見於《論語》：

子貢曰：「夫子之文章可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」③
於另一時會，《論語》載：

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「如子不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉！」④

是則孔子於門弟子確不欲多談天道。蓋以孔子視天道乃自然如此，其創化不息，生生不已，人人得而見之。無須無端生有，神乎其說，以聳人聽聞，導世人崇信鬼神而忽視道德倫常之禮。又孔子雖不多談人性，但孔子於門弟子嚴君子與小人之辨，推崇君子，且以智、仁、勇三達德為君子修德成業之基礎。蓋以孔子注重門弟子之實踐倫常，不願多涉賢、愚、善、惡之辨，蓋以人性之賢、愚、善、惡，每每出諸直接體認，不遑加以分析、辯解；一旦就人之行為加以分析、辯解，則疑惑生，而對於賢、愚、善、惡價值之體認因之迷失矣。鑑於晚近西方道德哲學自笛卡爾（Rene Descartes 1506—1650）以後，日趨淪亡，實種因於此⑤。

前舉子貢埋怨於孔子之言性與天道，不可得而聞也，今鑑於前引孔子之言，確是事實。但就易傳而言，〈象傳〉多言人之德行，〈彖傳〉多言「天行之道」，〈文言傳〉及〈繫辭傳〉

則多言天人之際：在天則以「行健不息」、「保合太和」爲本。在人則以「進德脩業」、「美利天下」爲主。此項微言大義，雖賢如子貢，猶不得親炙，而獨厚於商瞿子木，所爲何耶？

夷考《易》之爲書原屬卜筮之用。據《春秋左傳》謂在魯莊公二十二年（西歷紀元前六百七十二年）「周史有以《周易》見陳侯者」，是故於魯莊公二十二年之前《周易》乃藏於周王室之秘笈，二十二年之後諸侯國方得用之。諸侯雖得用《周易》，但必深藏於各諸侯府庫之中，由筮史之臣掌管之，普通庶民不易得之。因之，當孔子居魯之時未見《周易》，必待孔子返魯後方始見之，《論語》〈述而〉中謂：

子曰：「加（有作「假」）我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。」

孔子此言乃是常語。不幸「用」字或因殘缺，後儒誤讀之爲「五十」二字，以致疑義叢生：有以「五十」指「五十歲」者，有以「五十」指天地之數者，皆於該言原義不合。究因「五十」二字古之合文作 **𠄎**，近乎已遭殘損之 **𠄎** 字，二千餘年來之延誤，不得其解。如孔子此言本作：「假我數年「用」以學《易》，可以無大過矣。」則文通而字順，疑義頓失。蓋孔子感於得《易》太晚，不及闡發《易》卦爻辭中之微言大義，道德倫常，使其一一開示後人，因之有此嘆惜之言辭而已。

後儒如司馬遷、班固皆能明見「孔子晚而喜《易》」，但未曾指明晚至何時孔子方發展此好《易》之癖？

據多方史料之參證，孔子約在五十歲左右仕於魯，所謂「仕於魯」者乃名義上如此，但魯君已失魯政而由三桓之一季氏擅權。孔子實際之所爲，不異乎季氏之家臣也。據《春秋左傳》孔子約於五十三歲出仕魯司寇，該年曾相定公與齊有夾谷之會，齊侯知禮虧，歸魯之鄆謹龜陰之田。於五十六歲時，齊人歸女樂，季桓子受之，三日不朝，孔子行。⑥此「三日不朝」之所指者，乃魯定公偕季桓子遊於齊人所贈之文馬、康樂、舞伎之間，不理朝政，且於郊祭時，不致送驛俎於孔子，於是孔子去魯。

孔子下謁諸侯，奔走道路者十有三年，於魯哀公十一年（西曆紀元前四八四年）返魯，其時孔子約在六十八九歲之間。司馬遷所指孔子「晚而喜《易》」應是孔子返魯之後，設壇於汶上施教門弟子之時。鑑於孔子得年七十有三（周靈王二十一年至周敬王四十一年，約當西曆紀元前五五一至四七八），是則孔子喜《易》，以致「編韋三絕」，或者「居則在席，行則在囊」⑥，實不過爲期三、五年而已。

二、馬王堆帛書《易》文之內容及其抄寫之年代

一九七二年中共考古隊在長沙馬王堆挖掘古墓。於漢初湖南長沙地方諸侯家屬墳墓中，獲得大批抄寫於素帛上之古代經典，及後代失傳之古哲遺言。就《周易》部份言，帛書《易》文具有全部六十四卦之卦辭、爻辭⑦，另有與今本易經大同小異之《繫辭傳》，其中包含部份今

之〈說卦傳〉，但並無〈彖傳〉、〈象傳〉、〈文言傳〉、〈序卦傳〉、〈說卦傳〉及〈雜卦傳〉。換言之，自漢以來世傳孔子作「十翼」，此「十翼」除〈繫辭傳〉外，帛書中並不存在。帛書抄寫時期可能在漢文帝時代，早於昭帝時代之司馬遷及東漢和帝時代之班固。

馬王堆帛書《易》文中除〈繫辭傳〉外，並無其他「十翼」之文，但帛書中具有後世不傳之佚文三篇：

(一) 〈二三子問〉兩篇，記孔子答弟子有關易筮問題，計二千五百餘字，因大陸學者未將此項文件公諸於世，故其詳不得而知。

(二) 〈要〉，原有篇題共計一千六百四十字。據稱今本〈繫辭傳〉中自「子曰：危者安其位者也」以下二百八十一字收在此〈要〉之中。又〈要〉中有孔子答子貢問《易》之言辭，其意義重大。前於《論語》中子貢以未聞夫子之言性與天道爲憾，於此一佚文中赫然見子貢與孔子有關《易》之問答！豈以《論語》之結集較早，不及將此項問答收入其中？又就佚文而論，不僅證實孔子之晚而好《易》以致「居則在席，行則在橐」，且說明孔子好《易》之理由，及孔子「因神道而設教」之理念。

(三) 〈繆和、昭力〉合計六千字，其內容爲某《易》學經師答弟子們之問。發問者除繆和及昭力外，尚有呂昌、吳孟、張射、李平諸人。據大陸學人李學勤之考證，此一經師可能爲《周易》第三代傳承者江東馯臂子弓。因上舉之繆和與昭力輩，皆江東楚人也。

又據史書所載，前在晉太康二年（西曆紀元二百八十一年）有人盜魏安釐王墓，發現《易經》二篇，《易繇》二篇，《公孫段》二篇，《公孫段與邵陟論易》等篇，皆乃後世所發現古人論《易》之佚文。可惜晉書所言墓中佚文雖曾復出，但又失傳。於公孫段及邵陟何時代之人亦無由稽考。今此帛書中繆和、昭力等人與公孫段、邵陟豈同為秦漢時人耶？蓋《易》之為書具有卜筮之用，不在秦始皇焚書之列也^⑨。

又上舉出自馬王堆利蒼軼侯家中之《易》書，作為殉葬物入棺時，依各方考據，應在漢文帝時約當西曆紀元前一六八年。又該項帛書抄寫時期或在利蒼封侯之年，應在西曆紀元前一九三年。茲據《史記》載：賈誼曾於漢文帝時為長沙王太傅。當文帝六年（西曆紀元前一七三年）因鴟鳥入舍，賈誼作《鵬鳥賦》云：

異物來集兮，私怪其故。發書占之兮，策言其度^⑩

據張守節《史記正義》解釋謂：「發其策數之書，以占其度驗。」是則賈誼所發之書乃《周易》，所得之策數不外乎六、七、八、九之陰陽老少四營之組合也。竊疑利蒼軼侯所抄之《易》辭、《易》傳或得自太傅攜自京師之《周易》版本，為時應在西曆紀元前一八〇年前後。較諸今存之東漢熹平年間所刻《周易》石經之殘文，尤為古老^⑪，是故彌足珍貴。

大陸學人如張政烺及于豪亮等對於馬王堆帛書《易》文之興趣，似乎偏重於抉發帛書《易》文之形體異於今之《易經》通行本者。其中確有極少數意義重大，足以校正今本之誤，但大

多數之異體文字無關宏旨^⑫。其次如張政烺以帛書中易六十四之秩序，與今之《周易》通行本不同，因之懷疑帛書之六十四卦與先天八卦（認為來自伏羲）及後天八卦（認為來自文王）有關。且直認帛書六十四卦之排列：乾、否、遯、履、訟、同人、无妄等等為一特異之排列，既不同於《周易》之以乾、坤為首；亦不同於《龜藏》之排列之以坤為首；又不同於《連山》之以艮為首，於是比附之以宋易「圖書之學」^⑬，是乃錯亂時序，實屬牽強附會。

于、張等人且無視帛書易之佚文：〈二三子問〉、〈要〉及〈繆和、昭力〉三篇。茲據《周易闡微》（「吉林大學出版社」）之作者，田紹綱教授指稱有韓仲民及李學勤曾於《孔子研究》^⑭及《中原文物》^⑮中發表論文，對上舉之帛書《易》文有所論述。茲據田紹綱教授於其所徵引之該佚文之內容觀之，意義重大，足以清除二千餘年來世人對於孔子與《易》傳之關係之重重疑雲。

三、孔子作「十翼」問題

所謂「十翼」者：〈彖傳〉上下、〈象傳〉上下、〈繫辭傳〉上下、〈文言傳〉、〈說卦傳〉、〈序卦傳〉、〈雜卦傳〉是也。但為何〈彖〉、〈象〉、〈繫辭〉各傳有上下之分，而其餘則否？又〈文言傳〉只見於乾坤兩卦，而不見於其他之六十二卦？又〈說卦傳〉中所舉之一百四十餘象，其中大多數並不見於六十四卦之卦爻辭中，且卦爻辭中所舉之象，往往不見於

〈說卦傳〉中，或者與〈說卦傳〉所舉之某卦是某象不相符。如〈說卦傳〉中稱震爲龍，但乾卦六爻皆言龍。又如〈說卦傳〉中言乾爲馬，但坤卦只言「利牝馬之貞」。又〈說卦傳〉中言坤爲牛，但乾、坤兩卦皆不言牛，唯大畜卦、革卦、旅卦言牛。又〈象傳〉既見於每卦卦辭之後，又見於每爻爻辭之後。前者謂之爲〈大象〉，後者謂之爲〈小象〉。但〈小象傳〉無內容，只是重覆爻辭之所言而已。〈象傳〉言辭之俗陋，較諸〈彖傳〉及〈繫辭傳〉中智慧高明之言，誠不可以道里計也。

否定孔子曾作《易》之「十翼」，錢穆曾舉十項理由^{①⑥}，其中最不足取者莫過於引據《春秋左傳》與《周易》〈文言傳〉中所釋元、亨、利、貞四辭，以判定《左傳》在前，〈文言〉在後，進而否定〈文言〉爲孔子之言，實則此說原是宋人歐陽修於〈易童子問〉中所故弄之玄虛：

童子曰：「敢問四德？」曰：「此魯穆姜之所道也。初穆姜之筮也，遇艮之隨，而爲元、亨、利、貞說也。在襄公九年。後十有三年而孔子始生，又數十年而始贊易。然則四德非乾之德，文言不爲孔子之言矣。」^{①⑦}

《春秋左傳》作者左丘明之生卒年月尚難稽考，唯以《春秋左傳》斷自魯哀公二十七年，而孔子歿於哀公十六年，是故左丘明歿在孔子之後。又見於《論語》孔子讚左丘明有謂：

巧言令色兒（今本誤作「足」字，「兒」字今書作「貌」）恭，左丘明恥之，丘亦恥

之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之。」^⑬

再則左丘明於《春秋左傳》中於魯昭公、定公及哀公之間，多引據孔子之言，稱之爲「仲尼曰」。凡此皆足以證明孔子與左丘明乃同時代人。

左丘明於追述襄公九年穆姜薨於東宮之經過，曾引據流行於當時筮史間有關乾卦卦辭：元、亨、利、貞四德之詮釋。另有與左氏同時代之孔子引據有關元、亨、利、貞四德之言辭，以解釋《周易》乾卦卦辭，試問有何不可？正如錢穆引據此一公案以說明孔子未作「十翼」，與胡適之之引據此同一公案以證同一之事理，縱然胡適之早死而錢穆晚逝，實無害於同一說辭出現於不同之時會，不同之場所也。

歐陽修認爲孔子生於魯襄公二十二年，不得引據發生於魯襄公九年筮史詮釋元、亨、利、貞之言辭，因此推斷《文言傳》非孔子之作。實則《文言傳》是否爲孔子之作，與孔子生於魯襄公二十二年能否論述發生於魯襄公九年之歷史事故，原是兩個問題，不應牽扯以致混淆視聽。《文言傳》非孔子所作但有孔子之言，可作定論，因該傳中於「乾文言」有六次引孔子言，冠以「子曰」。其餘行文，包括「坤文言」，雜亂無章，顯然爲後儒集結前賢之言所成，且不必成於一人之手，或成於某一特定之時代。至於孔子之生也晚，而穆姜之事發生在前，但何以孔子不得於定公或哀公時，討論發生於襄公時代之事？吾輩言談中之事十之八九爲追溯過去。孔子言「述而不作」，所述者前賢往哲之言行也。左丘明乃歷史家，所言者乃歷史中之事故也。

歐陽修畢生從事詞章之學，偶作考據，竟然如此愚昧。其過不僅於「讀書不求甚解」，且遇事匆促結論，以致遺誤後人。民初之錢玄同、顧頡剛、胡適之、李鏡池同蹈歐陽修錯誤之覆轍。

持孔子不作「十翼」之論者，除宋之歐陽修及輓近學人錢穆、顧頡剛、錢玄同、李鏡池諸氏所提之論證外，馮友蘭又舉證謂孔子於《論語》中對宇宙及人生所持之見解，與其在《象傳》、《象傳》、《繫辭傳》中所持者「極端相反」。馮氏進而謂孔子於《論語》中所表達者乃「義理之天」，而於《彖》、《象》、《繫辭》各傳中所表達者乃「自然主義的哲學」，因《論語》內容為孔子言行最為可靠之記錄，是故《易》之《彖》、《象》、《繫辭》各傳必非孔子之作^{①9}。馮友蘭之見不僅膚泛，且出諸虛構。

夫孔子於《論語》中所論者多為日常生活中所應實踐之道德倫理，而孔子於《易》傳中，尤其於——《繫辭傳》、《文言傳》中所言者為創化生生、新新不停之宇宙，及積健自強、開物成務之人生。此兩者之間並無如馮氏所言「相互矛盾」之處，且有互相輔成之利。蓋以孔子「有教無類」，故門弟子中勢必品類不齊。故孔子不為形上高深之論，務求實踐可行之道。在《論語》中子貢雖有「夫子之言性與天道，不可得而聞」之憾，但於馬王堆帛書《易》文中，孔子與子貢有關《易》之問答之辭幾無不涉及天道。^{②0}馮氏讀書不能會通，往往作愚腐之論，

此其一端而已。

究實，孔子雖未必作「十翼」，但〈繫辭傳〉（原稱爲〈易大傳〉）及〈文言傳〉中多引孔子之言矣。孔子於〈繫辭傳〉中列舉十四卦之爻辭，賦以新詮釋，後儒收集之而冠以「子曰」，想非向壁虛造。又孔子於乾卦〈文言傳〉中對於乾之卦辭及爻辭亦有新詮釋。但以古代經典無引號，對於孔子被徵引之文句，往往只知其始，未知其終。使後世讀者對於〈繫辭〉、〈文言〉兩傳，徒增困惑。又以集結者既非一人，且代有增加，於是使讀者於該傳有叢脞、疊架之感。

稽諸史乘，司馬遷只言「孔子序彖、繫、象、說卦、文言」^{②①}，班固則稱「孔子爲彖、象、繫辭、文言，序卦之屬十篇」^{②②}。「十翼」之名始見於《易緯》〈乾鑿度〉。而《易緯》之作當在秦漢之際。就「十翼」之內容而論皆爲古代之遺籍，筮史所必備之書，有助於提供其所作占斷之線索。遲至漢武帝時，董仲舒等權臣獻策：「罷黜百家，獨尊儒術。」於「尊經」、「尊孔」號召之下，《易》成爲六經之首；孔子成爲解經之權威，易之「十翼」，其作者亦歸諸孔子，蓋出諸此種愚昧心態也。

但稽諸〈繫辭傳〉謂：「知者觀其彖辭，則思過半矣。」又謂：「八卦以象告，爻象以情言。」是則先乎〈繫辭傳〉，〈彖傳〉、〈象傳〉已經存在。換言之，於孔子晚年獲《易》時，已有〈彖〉、〈象〉兩傳。

考諸《春秋左傳》所載二十餘筮例，筮史解說卦爻辭義及所下占斷，每每求諸易象，其所據者往往不見於今之《說卦傳》。今之《說卦傳》列舉各象，繫於乾坤等八純卦之下，因時代之變遷及實際之需要，必代有增加，且有重覆凌亂之弊；如「兌爲羊」、「兌爲口」、「艮爲狗」、「艮爲手」、「巽爲長女」、「離爲中女」、「兌爲少女」皆於一書中重覆出現，是爲其不成於一人之手，不成於一個時代之明證。至於總《說卦傳》中一百四十餘象，大都不見於今之卦爻辭中。且《周易》所取之象，又往往不見於《說卦傳》，誠足以使人致疑今之《說卦傳》可能非《周易》之《說卦傳》，或爲《連山易》，或爲《龜藏易》或爲某一流傳民間之《易》之《說卦傳》。

至於《序卦傳》及《雜卦傳》，其功用有助筮史記憶（或背誦）《周易》六十四卦之秩序，及每一卦之特徵，乃備查之參考資料而已，其中並無微言大義。

四、《易》中「子曰」問題

以目前《易》通行本而論，「子曰」爲行文更端之語句。凡六見於《文言傳》，二十一見於《繫辭傳》，疑古學派學者疑此「子曰」之子未必爲孔子。夫「子」字乃對男子之美稱，可爲孔子之前輩者，如微子、箕子，可爲孔子之同輩者如管子、晏子，但皆與孔子不同道。其近乎孔子之志業，且其著作留傳至今者，只有老子一人而已。

老子道家祖，有五千言行於世。其主旨在「絕聖棄智、絕仁棄義、絕巧棄利」。以柔弱、守辱爲退嬰之手段，而不失赤子之心、致嬰兒爲目的。應去健羨而黜聰明。「俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨昏昏。俗人厚厚，我獨悶悶。」故道家主執術應變，安時順處。而歸結於「不敢爲天下先」，以爲立身處世之原則。

反觀《易》〈繫辭〉、〈文言〉各傳中孔子之所言，不外乎剛健自強、進德修業，履和蹈中，正位居體，暢於四肢，發爲事業。而所謂「事業」者，言以「成性存仁」之道，「措諸天下之民」。且得趣時通變，務在「使民不倦」。此項鑑照天德以參與人文創化之精神，與老子之「抱樸」、「守雌」、「昏昏」、「悶悶」及莊子之「萬物齊一」、「逍遙世外」，成一強烈之對比。

儒、道之分岐由來久矣！與孔子同時之楚狂接輿、長沮、桀溺、荷篠丈人等道家者流（但孔子尊之爲「隱者」）每每譏諷孔子，謂其「五穀不分、四體不勤」，謂其「何德之衰」？至乎莊子則呼孔子：「奔走道路，如喪家之犬。」^{②③}但孔子不因此輩道家之譏諷而改其操，故答之曰：

「鳥獸不可與同群。吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」^{②④}

孔子意指人不能與鳥獸同群，既居世間當以人爲同儕。不幸同儕中道家者流，只見「滔滔者天下皆是」，而致疑於「誰以易之」？於是孔子應之曰：「天下有道，丘不與易也。」反之，如

天下無道，則人人有責，易此無道！孔子在世時已知「道之不行，已知之矣！」但寄其感慨曰：

「居以求其志，行以達其道，吾聞其語，未見其人也。」⁽²⁵⁾

孔子之所以作此責難者，蓋以道家者流每每高尚其志，但又託諸空言。孔子則體認社會秩序、道德倫常，不可廢也。於是於《論語》中曾告誡長沮、桀溺、楚狂接輿之輩，曰：

「不仕無義！長幼之節不可廢也。爲臣之義如之何其廢之？欲絜其身而亂大倫。君子之仕也，行其義也。」⁽²⁶⁾

由以上所舉儒、道之別，可謂昭然若揭。是故《易》〈繫辭〉及〈文言〉傳所引「子曰」之言，絕非出自老子或其他道家者流，且非孔子莫屬焉。

五、孔子對於《易》辭之新詮釋

《周易》卦爻辭原爲三千餘年前中國卜筮之記錄，時當殷周改朝換代之際，作者何人無明文可稽，但與文王囚於羑里有關⁽²⁷⁾。此一文件經三千餘年中國歷史文化之激盪，於中國人哲學思辯中產生酵母作用。尤其是經過孔子詮釋之後，《易》辭與《易》傳成爲中國儒家闡明「天人之際」及觀察「古今之變」之思想源泉。

稽諸歷史，《易》於春秋、戰國時代，以見於《左傳》及《國語》中所記錄之卜筮事例而

論，筮史於得卦之後，求其之卦。就得卦之爻辭，或之卦之爻辭、或卦辭、或卦名以作成占斷，事實上並無定例。筮史占斷每證諸過去之歷史事例，及當前天、地、人三者之處境，以解說其辭，實出其杜撰，不必一一依據〈說卦傳〉所立之象，及其他《易》傳中所言之辭，作為占斷之所本。又筮史所示之占斷其目的，只在提供君王於當前處境之下，最佳且最可行之建議，以待君王作最後之裁決。誠如司馬遷於〈龜策列傳〉中指明，卜筮之用只供參考而已。又如今之瑞士心理學家雍格（C. Jung）之解釋，認為占斷之辭，其作用在喚起當事者「自知之明」（self-knowledge）而已^{②⑧}。由佈著而成卦，由成卦而求其之卦，乃至詮釋卦辭或爻辭以提供當事人決策之依據，其間確有數理必然之關係，以決定爻之所之^{③⑩}。而吉凶悔吝種種占斷，亦無不持之有故，是故並無任何愚昧心理存乎卜筮過程之中。當事之君王與佈著卜卦之史臣，於種種考徵之後，方訴諸龜著^{③①}。

不幸民國年來，國人蒙受西方科學思想之衝激，迷信西方民俗學或考古學，斥責卜筮乃初民無知之迷信行為。視《易》為「斷爛朝報」不值一顧。殊不知《易》之卦辭、爻辭乃古之遺言，多含實踐智慧。《易》傳雖成之較晚，如〈彖〉、〈象〉、〈繫辭〉、〈文言〉各傳雖非成於一個時代、一人之手，但其中多有闡發儒家形上之理者。

茲據呂紹綱於其大作《周易闡微》引帛書《易》文中〈要〉篇，有謂：

夫子老而好《易》，居則在席，行則在囊，有古之遺言焉。「予非安其用，而樂其辭

。后世之士疑丘者或以《易》乎！」

又有謂：

「子貢問：「夫子亦信其筮乎？」」[子曰]：「我觀其德義耳。吾與史巫同途而殊歸。」

上舉之言意義重大。

作者於前文推斷「孔子晚而喜《易》」，或在其七十歲左右。距其逝世之年不過三五年而已。今帛書《易》文〈要〉中言：「夫子老而好《易》，居則在席，行則在橐」，正與司馬遷所言「孔子晚而喜《易》，編韋三絕」相密合。但孔子晚而喜《易》，究不足以解釋《論語》中殊少論《易》及子貢之怨懟：「夫子之言性與天道，不可得而聞也」之故。帛書《易》文〈要〉中所言「后世之士疑丘者或以《易》乎」，恐係《論語》中少記孔子論《易》之辭之真實原因之一。

又《論語》成書或在孔子歿後百年之中，約在西曆紀元前三百五十年前後，參考孟子於書中涉及曾子門弟子事及微引孔子之言³²，《論語》之集結或出諸曾子門弟子之手。而曾子門弟子如孔伋子思、樂正子春等人，崇「孝」爲人倫之本，少涉形上之理，殊眇如《易》〈文言傳〉中之所言「大人」之胸襟。故不尚《易》道，不收孔子論《易》之言。但孔子論《易》言辭，可能經商瞿及其門弟子集結流傳後世。此言辭見於帛書約在西曆紀元前二百年，當漢文帝時

代，今則發現於湖南長沙古墓之中。故帛書《易》文之價值應不居於《論語》之下，其可信度亦不應低於《論語》。

又孔子教學不僅重視古之遺言且以之爲教材，並力主學生能「舉一反三」以推廣其知識。故孔子曰：

「不憤不啟，不悱不發。舉一隅不以三隅反，則不復也。」⁽³³⁾

「舉一反三」乃「類推法」(anology)。「類推法」無論其爲「舉一反三」或者「聞一知十」，皆言由一個例推知包含此一個例之普遍法則。藉以推廣其知識領域，進而加強其道德信念。「類推法」有時近乎「演繹法」(deduction)，但未必一定遵循「邏輯必然性」(logical necessity)。有時又近乎「歸納法」(induction)，以其許可有例外，稱之爲「意料所不及之事」(incident)。此項寬鬆而自由之推理論事之方法使孔門弟子在孔子誘導之下，產生「啟」、「發」作用，使彼等不得不自思、自發、自省、自覺、自善、自新。如見於《論語》云：

子夏問曰：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮，何事也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也。始可與言詩已矣。」⁽³⁴⁾

又如

子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已矣。」子貢曰：「詩云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與！」⁽³⁵⁾

凡此皆爲「類推法」之應用，於教學上乃孔子所譽之「舉一反三」之例證也。

孔子詮釋《易》卦爻辭，亦本乎此項「舉一反三」之類推法，除乾坤兩卦，每卦六爻之爻辭，孔子於《文言傳》中一一加以詮釋外，於《繫辭傳》中列舉大過初六、謙九三、解六三、噬嗑初九、噬嗑上九、同人九五、節初九、中孚九三、解上六、困六三、否九五、鼎九四、復初九、豫六二、益上九、損六三各爻加以詮釋。如詮釋解卦六三爻辭「負且乘，致寇至。」孔子有謂：

「負也者，小人之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盜思奪之矣。上慢下暴，盜思伐之矣。慢藏誨盜，冶容誨淫。《易》曰：『負且乘，致寇至。』盜之招也。」

孔子之君子、小人之辨，非從「社會階級」著眼，而就其人品、人格加以論斷也。負販謀取蠅頭之利以營生，而君子志在善世利人，以義爲利。人各有志，不害其「社會地位」也。但若負販之徒乘馬而行，以自炫其所負之財貨，則將惹來盜劫之災。以其所爲在炫耀其財富而已。由此類推：凡收藏財貨漫不經心者，正所以邀來盜賊。又凡婦女之衣著容貌過份冶豔者，必招來輕薄。此孔子於解卦之六三爻辭中所抉發之「德義」也。「德義」者道德含義也。至於「漫藏誨盜，冶容誨淫。」乃孔子推而知之之普遍法則，用以決定當行或不當行之事者也。

又孔子於噬嗑初九「履校滅趾，无咎。」推論之曰：

「小人不恥不仁，不畏不義，不見利不勸。不威不懲，小懲而大誡，此小人之福也。」

《易》曰：『履校滅趾，无咎。』，此之謂也。」

按「履」字應作「屨」，「屨」有「維繫」之義。乃古代繫於足踝之刑具，所以限制受刑人之行走也。歷代註《易》者皆崇信孔子之言，以足械爲刑之輕者，是爲小懲，藉以告誡不仁、不義、唯利是圖之輩，不可積惡以蒙重刑。

孔子再徵引噬嗑卦上九爻辭「何校滅耳，凶。」繹之曰：

「善不積不足以成名，惡不積不足以滅身。小人以小善爲無益而弗爲也。以小惡爲無傷而弗去也。故惡積而不可揜，罪大而不可解。《易》曰：『何校滅耳，凶。』」

「何」者「荷」也。此「校」指加於受刑人項上之木枷也。大枷厚重有「滅耳」之厄，是乃重刑也。重刑之來，由於小過不改，以致積過成罪，或者由於小惡不去，以致積惡成凶。終至於身限囹圄，是乃凶之至者矣。「小過不改」，「小惡不去」，以致蒙受大懲大誡，乃一普遍法則，吾人應時加警惕。

孔子釋《易》之辭，不著眼於爻之或陰或陽，爻所取之象，爻在卦中所居之爻位，乃至由本卦求得之卦之爻變，再參酌本卦或之卦之爻辭以爲占斷之所本。孔子一味尋求爻辭所含之道德意義。其目的：於內、則希望人人能朝乾夕惕，有過則改。於外、則知機趨時，務在開物成務，發爲事業。此與見於《春秋左傳》及《國語》中所載二十餘筮例中筮史之詮釋爻辭，大異

其趣。又孔子對於噬嗑初九及上九兩爻爻辭之詮釋，無不就個例以推知普遍的行為規範，是為「舉一反三」，使門弟子得自省、自覺、自善、自新者也。

又孔子引中孚之九二爻辭：「鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，與爾靡之。」予以推論曰：

「君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎？言出乎身、加乎民。行發乎邇，見乎遠。言行君子之樞機。樞機之發榮辱之主也。言行，君子所以動天地也，可不慎乎？」

中孚九二爻辭取象於鳥類以聲音唱和，表達情愫，譬諸好友之間之杯酒聯歡也。孔子以其意義深遠，推而論及君王與庶民之間所能發生之關係。為君者其言行足以影響全國之人；如賦稅、勞役、戰爭無不有關人民之休戚，故不得不慎。孔子推論之所及，似乎可以從心所欲，但其推論必得訴諸情理，方足使讀者贊同之而無憾。

他如孔子於鼎卦九四爻辭作如下之評論：

「德薄而位尊，力小而任重，鮮以（「以」字通行本作「不」）及矣。《易》曰：『鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。』言不勝其任也。」

鼎九四爻辭之取象，顯示鼎足之折，不僅損毀公家資源，且製造污染，極不雅觀。孔子闡發爻辭含義，在警告「德薄而位尊，力小而任重」者，切勿不自量力，招致身敗名裂也。

又如孔子引否卦九五爻辭：「其亡其亡，繫於苞桑」，藉以申論謂：

「危者安其位也，亡者保其存者也，亂者有其治也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂，是以身安而國家可保也。」

苞桑乃初發苞之桑樹嫩芽也，以其嫩弱不堪承受任何物體懸掛其上。如冒險繫物其上，必落地自毀，是乃自取喪亡也。防危杜亡之道，莫如未雨綢繆。因此孔子甚讚其心目中理想之聖人，謂：「知進退存亡得喪，而不失其正者，其唯聖人乎！」「知進退存亡得喪，而不失其正」即言能防患於未然也。

於節之初九，同人之九五、大過之初六、謙之九二、困之六二、解之上六、復之初九、豫之六二、益之上九及損之六二，孔子無不就其道德含義加以詮釋。又孔子不作文字訓詁，如後世經學家之陷於咬文嚼字之失；亦不作歷史考據，如今之考據學家之陷於浪費筆墨之失。孔子之詮釋學，植根於其對於正常人道之堅強信念，旨在闡發實踐智慧，使人人能改過遷善，以抵於聖。孔子此項「自強不息、積極有為」之人生觀，實得自其觀察宇宙創化所建立之「天地之大德曰生，而生生之謂易」之宇宙觀。本乎此，孔子得以建立「禮樂之教，化成天下」之文化理想。孔子不得意於魯，去魯而奔走於道路者十三載，志在推行其文化理想也。

六、孔子之「神道設教」觀

見於前引帛書《易》文〈要〉篇中，孔子於「卜筮之用」謂：「吾與史巫同途而殊歸」，其意蓋以史巫重在《易》之占斷，孔子則重在《易》辭所含之德義。同一書籍，而使用之人各有目的，故稱之為「同途而殊歸」。見於上舉引文，孔子又謂「予非安其用，而樂其辭，后世之士疑丘或以《易》乎？」何以孔子「非安其用、而樂其辭」，蓋孔子不信佈著設卦而求得之吉、凶、悔、吝種種占斷以為出諸神明之昭示，因而具有「如有師保」、「如臨父母」、「受命如響」之價值。

但孔子似乎並不排斥卜筮之用，納入「神道設教」範疇之中。鑑於夏、商、周皆曾利用龜著作為行政決策之一助。《尚書》〈大禹謨〉有言：

朕志先定，詢謀僉同。鬼神其依，龜筮協從，卜不習吉。

又〈洪範〉亦有言

謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。

於周則有「六本」之說，其見於《禮記》〈中庸〉有謂：

故君子之道本諸身，徵諸庶民。考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也。百世以俟聖人而不惑，知人也。

由此可知卜筮之用出於「決嫌疑，定猶與。」^{③⑥}其目的在當事人於「胸有成竹」之後，訴諸龜著，質諸鬼神，以求心安而已。於此孔子雖不信之，但亦不加排斥。

關於鬼神之德，孔子曾贊之曰：

「鬼神之德其盛矣乎！視之而弗見，聽之弗聞，體物而不遺。使天下之人齋明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。」^{③7}

但孔子不信祭祀鬼神。曾於樊遲問「知」時，告之曰：

「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」^{③8}

又於宰我之問鬼神，孔子告之曰：

「氣也者神之盛也。魄也者鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。……因物之精，制爲之極。明令鬼神，以爲黔首，則百眾以畏，萬民以服。」^{③9}

所謂「合鬼與神，教之至也。」、「百眾以畏，萬民以服。」即《易》觀卦〈彖傳〉所謂：

下觀而化也。觀天之神道，而四時不忒；聖人以神道設教，而天下服也。

孔子體認「君子反古復始，不忘其所由生」，故敬重鬼神。但其影響所及，則使「百眾以畏，萬民以服。」其效果則足以維持秩序，安定人心。此之所謂「神道設教」。非謂鬼神有超越乎常人以上之品德或能力，足以禍福人生，故恭而敬之以免其作祟。祭祀鬼神實以達到「慎終追始」，使「民德歸厚」爲目的也。孔子又於《禮記》「表記」中作以下之解釋：

「犧牲、禮樂、齊盛，是以無害乎鬼神，無怨乎百姓。」

所謂「無害乎鬼神」，即言「敬鬼神而遠之」。所謂「無怨乎百姓」，即言不禁止庶民敬事其

祖宗，以表達其孝思。否則不然，則易招民怨矣。至於是否有鬼神，鬼神之形狀如何種種問題，孔子向不過問。孔子所關切者：祭祀鬼神是否足以培養眾人具有禮、義、忠、信、誠懇之心而已。

總之，姑無論其爲責諸鬼神而無疑之卜筮之用，或者祭祀鬼神以表達孝思之典禮，無不藉以促進道德人倫之實踐。此乃「神道設教」真正意義之所在，亦爲人之所以爲人價值之所在。

七、總結

見於一九七二年湖南長沙馬王堆漢墓出土之帛書之《易》文，除六十四卦卦辭爻辭外，尚有《易傳》，近乎今日通行本之《繫辭傳》上下並保有今《說卦傳》中前三節。其尤關重要者爲佚文三篇：《要》、《二三子問》及《繆和·昭力》。此項佚文於西曆紀元前約一八〇年殉葬於軹侯家墓。其抄寫時當早於此。其原件或傳自商瞿子木或子木之門弟子，當在戰國時代。其集結之時期，恐不必晚於《論語》，所引孔子之言其可信度，不低於《論語》。

《易》之傳承，《史記》、《漢書》言之鑿鑿：俱謂孔子傳《易》於商瞿子木，但子木不見於秦漢前任何經典，以致後世之人疑其不實。作者猜測：商瞿先得《易》書，獻諸孔子，孔子讀而好之，以其爲古之遺言，頗多道德含義。偶有所見，語諸商瞿，而商瞿錄之，暨則商瞿弟子們傳之，於是後儒稱「孔子傳《易》於商瞿」。又孔子所重者卦爻辭所含之德義，爲不使

其門弟子疑其信卜筮之用，故少於門弟子論《易》，故《論語》中論《易》之處極少^{④〇}。孔子歿後一百五十餘年孟子不言《易》，更遲之荀子引《易》不過二三次。《易》之卜筮之用，於春秋戰國時代，諸侯用之，其記錄見於《春秋左傳》及《國語》中。想當時民間必逐漸流行，唯無記錄。秦之商鞅、李斯皆法家者流，不尊古，《易》在民間爲卜筮之書，等諸醫藥、植樹、園藝等技術手冊而已。因之，秦焚書未被殃及。漢興之初尚黃老，至漢武帝時尊經、尊孔，於是列《易》於六經之首，並收集民間流行之《彖傳》、《象傳》、《說卦傳》、《序卦傳》、《雜卦傳》加之於今之《繫辭傳》與《文言傳》，尊之爲孔子所作之「十翼」。故今之「十翼」內容叢脞龐雜，以其原不出於一人之手，不成於一個時代。

據馬王堆帛書《易》文，除卦爻辭及《繫辭傳》（於古恐稱之爲《易大傳》，以其與今通行本之《繫辭》內容絕大部份相同，故稱之爲《繫辭傳》）外，並無其他構成「十翼」之易傳，足證於漢文帝時（早於漢武帝約四十年）並無「十翼」之稱，只有《繫辭傳》而已。

此項重大考古發現，除六十四卦卦爻辭有「釋文」^{④1}外，《繫辭傳》與其他三佚文，尚未公佈，唯依目前通行本《繫辭傳》而論，傳中確引有孔子之言，往往冠之以「子曰」。惜乎古文無引號，後世讀者能辨知孔子發言之始，往往不知其言終於何處。吾人不應盲從司馬遷及班固認定《彖》、《象》、《繫辭》、《文言》、《說卦》等等皆爲孔子之作。但見於《繫辭》及《文言》兩傳中，確有孔子之言，不容否定。因其思想內容與孔子之言之見於《論語》及《

《禮記》之若干篇中者，不僅不「極端相反」，且相互融貫。此項研究當另文討論之。

孔子深明「神道設教」之意，故不棄卜筮之辭，不廢鬼神之祀。「神道設教」殆若出於聰明睿智古代聖人之設計。此項設計實本乎天、地、人三才互協之理，人則生備才智，故得「參天地之化育」；又察乎過、現、未三世之貫徹始終，持「窮、通、變、久」之策，以延續人文之化成。讀《易》之人凡能明乎此者，當知《易》原為「卜筮之用」而立，但其基本動機則在人文化成，是乃哲學智慧之書也。

又孔子不信卜筮之事，並見於漢劉尚《說苑》〈反質〉篇：

信鬼神者失謀，信日者失時。何以知其然？夫賢聖周知：能不時日而事利，敬法令、貴功勞、不卜筮而身吉。謹仁義，順道理，不禱祠而福。……以神明有知而事之，乃欲背道妄行，而以祠祀求福，神明必違之矣。

民紀八十四年端午節後再稿於美之包羅阿圖

注釋

①司馬談：〈論六家要旨〉（該文大旨見於司馬遷之《史記》〈太史公自序〉及班固《漢書》〈司馬遷傳〉），以《易》為六經之首。

②王肅生於漢獻帝興平二年歿於魏甘露元年（西曆紀元後一九五至二五六年），著《孔子家

語》。

③《論語》〈公冶長〉。

④《論語》〈陽貨〉。

⑤西方哲學自十六世紀以來注重人的認知之來源，不重視道德人性，且等道德人性於社會風俗習慣者，十九、二十世紀分析學派分析道德人性種種概念，認為純屬主觀之認定，並無外在客觀事物與之相孚應。請參看 G. E. Moore, *Principia Ethica*，一九三九。

⑥《論語》〈微子〉。

⑦馬王堆帛書《六十四卦》釋文，《文物》，一九八四·三。

帛書《周易》，于豪亮遺作，《文物》，一九八四·三。

⑧呂紹綱：《周易闡微》頁二八九，吉林大學出版。

⑨司馬遷：《史記》〈秦始皇本紀〉。

⑩司馬遷：《史記》〈屈原賈生列傳〉。

⑪范邦瑾：〈熹平石經的尺寸及刻字行數補證〉，《文物》，一九八八·一。

⑫于豪亮：帛書《周易》，《文物》，一九八四·三。

⑬張政烺：帛書《六十四卦跋》，《文物》，一九八四·三。

⑭韓仲民：帛書《繫辭傳淺說》，見《孔子研究》，一九八八·四。

- ⑮ 李學勤：〈從帛書易傳看孔子與易〉，《中原文化》，一九八九·三。
- ⑯ 錢穆：〈論十翼非孔子作〉，見《古史辨》第三冊，台北，藍燈。
- ⑰ 歐陽修：〈易童子問〉卷一，見《歐陽忠公文集》，台北，中華。
- ⑱ 《論語》〈公冶長〉。
- ⑲ 馮蘭友：〈孔子在中國歷史中的地位〉，見《燕京學報》第二期。
- ⑳ 呂紹綱：《周易闡微》，頁二八八至二九〇，吉林大學出版社。
- ㉑ 司馬遷：《史記》〈孔子世家〉。
- ㉒ 班固：《漢書》〈儒林傳〉。
- ㉓ 莊周：《莊子》〈養生主〉。
- ㉔ 《論語》〈微子〉。
- ㉕ 《論語》〈季氏〉。
- ㉖ 《論語》〈微子〉。
- ㉗ 程石泉：《易辭新詮》。台北，文景書局。一九九五。
- ㉘ 請參看雍格於英譯（譯自德文）《易》之序文（“Foreward to The I Ching or Book of Changes,” by C. G. Jung, translated by C. F. Baynes, 1961, Bollingen Foundation.）
- ㉙ 關於求得之卦之過程請參看程石泉《易學新探》〈周易成卦與春秋筮法〉，台北，黎明。

③①請參看前書〈易之原始與卜筮之書〉，台北，黎明。

③②孟子於其書每引孔子之言，稱之爲「傳曰」，以其尚無《論語》之名稱，又孟子多言曾子及曾子弟子們，如樂正子春之事。《孟子》，見十三經注疏本。

③③《論語》〈述而〉。

③④《論語》〈八佾〉。

③⑤《論語》〈學而〉。

③⑥《禮記》〈曲禮上〉。

③⑦《禮記》〈中庸〉。

③⑧《論語》〈雍也〉。

③⑨《禮記》〈祭義〉。

④④《論語》論《易》之處極少，除前引〈述而〉篇外，另見於〈子路〉篇引恆卦九三爻辭「不恆其德，或承之羞」而已。

④①此「釋文」見《文物》，一九八四·三。

第七篇 評歐陽修《易童子問》

緣起

歐陽修於《易童子問》一文中有所謂：

「《繫辭傳》非聖人之作乎？」曰：「何獨《繫辭》焉，《文言》、《說卦》而下，皆非聖人之作。而眾說淆亂，亦非一人之言。」①

於是歐陽修歷舉乾之初九「潛龍勿用」，較諸《象傳》之所言及《文言》之所言「潛龍」之意，謂其「語多重疊」。再舉《繫辭》中「乾以易知」、「坤以簡能」至「賢人之業」一段，與下文之「廣大配天地」一段，及「夫乾確然不勿矣」一段，謂犯有「疊床架屋」、「了無新義」之失。

再則謂《繫辭》中「六爻之動，三極之道。」與下文「易之爲書，廣大悉備：有天道焉，有人道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之故六。六者非他也，三材之道也。」豈非叢脞而辭費乎？於是結論謂：

孔子之文章《易》、《春秋》是矣。其言愈簡，其義愈深。吾不知聖人之作繁衍叢脞之如此也。②

歐陽修於《易童子問》中論旨，以爲《文言》、《繫辭》、《說卦》諸傳以下，多犯「自相乖戾」、「牽合傳會」之失，故非孔子之文章。前引歐陽修之言雖未明指《彖》、《象》、《序》、《雜》各傳，但已包含於《文言》、《說卦》而下「一辭之中。換言之，《易》之「十翼」各有瑕疵，其中縱然有孔子之言，但非孔子之文章。歐陽修此論，或有言過其實，而致疑於其所不應疑者。須知孔子「述而不作」，凡見於《易》、《禮》、《春秋》中孔子之言，及孔子引《書》、《詩》以教弟子之言皆出於孔門弟子之記錄，是故孔子之「文章」難得見也。歐陽修乃古文大家，故心目中有一文章範本在，因之以之讀《易》傳各篇，自易滋生疑竇。但歐陽修論「十翼」非孔子之作，可謂言之有據，作者不憚冒昧，擬就其論旨推而廣之，以評論「十翼」各傳：

一、《序卦傳》與《雜卦傳》

夷考《序卦傳》與《雜卦傳》內容相似，不具微言大義。只爲助人記憶六十四卦卦名及其次列，故將卦與卦之間勉強加以連繫。此類連繫既非邏輯之所必然，亦非事理之所當然。如《序卦傳》謂：

恆者久也。物不可以久居其所，故受之以遯。遯者退也。物不可終遯，故受之以大壯。物不可以終壯，故受之以晉，晉者進也。……

而〈雜卦傳〉簡化之：

恆，久也；遯，則退也；大壯，大也，晉，晝也。

又〈序卦傳〉中六十四卦之次列爲乾、坤、屯、蒙、需、訟、師、比等等，而以既濟、未濟終之，此正與現行之《周易》卦序相同。而〈雜卦傳〉之六十四卦次列則爲乾、坤、比、師、臨、觀、屯、蒙等等，而終之以未濟與夬，與現行《周易》六十四卦次列不符合。所見今之〈雜卦傳〉雜亂無章，恐係卜筮者拼湊而成，以助其記憶而已。

又〈雜卦傳〉艮之後繫以「止也」，大壯之後繫以「則止」，而節之後又繫以「止也」。於明夷下謂「誅也」，謙之下謂「輕」也，履之下謂「不處也」，需之下謂「不進也」，旅之下作「親寡也」，此類定義顯然於各該卦卦爻辭之含義渺不相關，誠如歐陽修之所言：「〈說卦〉、〈雜卦〉者，筮人之占書也。」^③





又〈序卦〉、〈雜卦〉何時入爲《易傳》，近世學者多所揣測。作者認爲〈序卦〉、〈雜卦〉、〈說卦〉之屬與《易緯》之〈乾坤鑿度〉、〈乾鑿度〉、〈辨終備〉、〈類是謀〉等同出於漢哀平之間，新莽之時（9A.D. - 25A.D.）。而劉歆（11A.D. - 23A.D.）王充（27A.D. - 91A.D.）班固（32A.D. - 92A.D.）鄭玄（127A.D. - 200A.D.）出生在新莽之前後，竟接納此類文獻而歸之於《易》，以致使後世學人，困擾於此三篇文辭應否歸之於《易傳》，爭辯不休。

二、〈說卦傳〉

〈說卦〉一辭，顧名思義，蓋所以說明設卦之時所取之象；而卦有卦象，爻有爻象。〈說卦〉之集結者，將諸象統屬於乾、坤、坎、離、震、巽、艮、兌之下，代之以天、地、水、火、雷、風、山、澤。以八卦配方位，以八卦配四時，八卦之動態特徵，八卦所象徵之動物，八卦所象徵之人體部位，乾坤相交而派生六子及八卦其他之種種雜配；如乾爲玉、爲金，坤爲布、爲釜，震爲龍、爲蕃鮮，巽爲長、爲臭，坎爲弓輪、爲心病，離爲戈兵、爲大腹，艮爲小石、爲果蓏，兌爲巫、爲妾種種。總計〈說卦傳〉所稱之象，不下一百四十餘種，重複、雜亂、乖戾不一而足；如於前既言「水火不相射」，於後又稱「水火相逮」。逮字「逮捕」、「捉拿」、「禁止」之義，此正言水火不相容而相射。④又前言「雷風相薄」，於後又言「雷風不相悖」。薄者「迫而伐之」，即言風吹雲行，雷聲大作。而悖者淆亂也，「不悖」者，即言風吹而雲不行，雷不成聲也，何以相互乖戾如此。

又言「震爲龍」，但震卦六爻無言龍者；如初九「震來虩虩」，六二「震來厲」，六三「震蘇蘇」，九四「震遂泥」（「遂」字與「逐」字古通用），六五「震往來厲」，上六「震索索，視矍矍」，似皆指蛇之動作而言。如「虩虩」（讀如「隙」）、「蘇蘇」、「索索」皆形容蛇行之狀態與所出之聲音，此所謂「象聲」字也。又「矍矍」爲驚恐之貌，指蛇舉頭驚懼之

狀態，如今之響尾蛇（rattlesnake）。「震遂泥」，即言蛇逐泥土洞穴而行。是故震之六爻所取之象，皆指蛇而言，非指龍也。

或人謂古代龍蛇不分，但於甲骨文中龍作或，而蛇作或，自是不同之動物。有謂震字原是辰字，辰爲龍。以十二地支配十二生肖恐始於漢末，或由印度傳入，不應見於《說卦傳》，否則，《說卦傳》之集結當在漢之後魏晉時代。

又如《說卦傳》謂「乾爲馬」，並進而言其「爲良馬」、「爲老馬」、「爲瘠馬」、「爲駁馬」，但乾卦六爻爻辭無言馬者。且乾六爻中有五爻皆言龍：「潛龍勿用」、「見龍在田」、「或躍（此躍者必爲龍）在淵」、「飛龍在天」、「亢龍有悔」，「乾元用九，見群龍无首，吉。」再如《說卦傳》謂「坤爲牛」，進而謂「子母牛」，但坤六爻爻辭無涉及牛者。反之，坤卦辭謂「利牝馬之貞」，而坤卦上六又謂「龍戰于野，其血玄黃。」是則六十四卦卦爻辭所言之象與「說卦傳」中所列之象無涉。

又如乾《文言傳》謂「雲從龍，風從虎」，證諸《說卦傳》，則爲言而無據。該傳謂「巽爲風」，但巽之六爻中無言虎者。又《說卦傳》不言虎，但履卦卦辭謂「履虎尾，不咥人，亨。」六三爻辭又謂「履虎尾咥人，凶。武人爲于大君。」九四爻辭又言「履虎尾愬愬，終吉。」又見於頤卦六四謂「虎視眈眈，其欲逐逐。」後之注疏家感於《說卦傳》中所列之象不周備，姑且於履卦䷉、頤卦䷚中，希望找得虎來，於是採取「互體」、「小象」、「大象」、

「逸象」、「卦變」、「反對」、「升降」、「旁通」、「比例」種種法門，以補〈說卦傳〉之不足，以期求得虎來。

漢之易學家拘泥於〈說卦傳〉中所提供之一百四十餘象，但於卦爻辭中無法取得如此之卦象、爻象。同時又感於卦爻辭中已明示之象，如「田獲三狐、得黃矢」，或如「包有魚」、「臀无膚」種種「物象」、「事象」、「意象」，皆不見於〈說卦傳〉中，於是想盡方法以求通辭之路。偶用某項「通例」以通得某些卦象，但不能普遍施諸六十四卦、三百八十四爻，於是「通例」之外，許有「特例」，「特例」之外，許有「個例」，支離破碎，難於自圓其說。⑤是故晉之王弼有「掃象」之論：

爻苟合順，何必坤乃爲牛。義苟應健，何必乾乃爲馬。或者定馬於乾，案文責卦，有馬無乾，則僞說滋漫……忘象以求其意義斯見矣。⑥

王弼之意無異公開宣佈廢棄〈說卦傳〉。

愚見認爲〈說卦傳〉與《周易》關係渺茫，其中所列之卦象包括其中所言之方位、四時、動態特徵等，或許與《連山》、《龜藏》、民間織諱之術有關。其集結——或在漢之哀平時代，新莽篡位稱帝之前後。所謂「十翼」之名稱實始於《易緯》〈乾坤鑿度〉，其中荒唐之言有如此者：

仲尼魯人，生不知易本，偶筮其命，得旅。請益於商瞿氏，曰：「子有聖智而無位。

「孔子泣而曰：『天也，命也，鳳鳥不來，河無圖至，嗚呼，天命之也。』」停讀《禮記》、止史削，五十究《易》（作者按「五十」二字乃「用」字錯簡，《易緯》《乾坤鑿度》之作者沿《論語》之誤而誤）作「十翼」明也。⑦

班固沿襲其誤，稱「孔子爲彖、象、繫辭、文言、序卦之屬十篇」。班固生於漢光武時代在哀平之後，識緯、術數、災異、祥瑞種種迷信充斥《漢書》中。後之孔穎達、陸德明皆從其誤。

⑧


總之《說卦傳》既非出於一人之手，亦非成於某一確定時代，更不必與《周易》具有從屬之關係。至於以之爲孔子之所作，更屬無稽之談。

三、《象傳》

象傳有《大象傳》與《小象傳》之別。《大象》繫於每卦之下，先舉該卦之內卦、外卦之象，再就其相互可能之關係，附之以君子（此「君子」言治人者）應如何修己，及如何治人。如於頤卦，象曰：「山下有雷，頤，君子以慎言語，節飲食。」小象則繫於每一爻之下，如於頤之六二，象曰：「六二征凶，行失類也。」於六三，象曰：「十年勿用，道大悖也。」於六四，象曰：「顛頤之吉，上施光也。」及其他等等。

就頤卦䷚言，內卦爲震爲雷，外卦爲艮爲山。故大象曰：「山下有雷，頤。」省矣，但

君子之「慎言語，節飲食」與「山下有雷」有何關聯？至多，「山下有雷」，回音更加響亮，足以震驚世人而已，究與飲食、言語無關。又「慎言語，節飲食」乃修身養和之道，人人都應遵守。有謂頤之內外爲唇舌，而唇舌乃飲食、言語時所必須使用之器官。於頤卦所取之象以提示「君子之慎言語，節飲食」，並無不當。但繫於頤卦之六二、六三、六四各爻爻辭下之「象」曰：「六二征凶，行失類也」，「十年勿用，道大悖也」，「顛頤之吉，上施光也」，皆與「慎言語，節飲食」無關。亦與各該爻爻辭無關。

又如「澤上於天」爲夬 , 象曰：「君子以施祿及下，居德則忌。」其意蓋謂有權位之君子，其任官行賞，皆爲施祿於下者也。不應因此自居其德，對下屬頤指氣使。果如此，則受祿者勢必離心離德，幹事不成，此乃君子所應忌諱者也。〈象傳〉作者用意頗佳，提供君子以用行政之道，但與夬之卦辭「揚于王庭，孚號有厲，告自邑，不利即戎，利有攸往。」渺不相干。

又於夬之初九「壯于前趾，往不勝，爲咎。」象曰：「不勝而往，咎也。」試問「往不勝，爲咎」與「不勝而往，咎也」之間有何差別？只是重覆其言，毫無新意。再如困之初六「入于幽谷，三歲不覿。」象曰：「入于幽谷，不明也。」「幽谷」、「不明」，何待〈小象傳〉作者加以指證？又如睽之初九「悔亡，喪馬勿逐自復，見惡人无咎。」象曰：「見惡人，以避咎也。」〈小象傳〉之言只是重覆初九部份爻辭而已，毫無詮釋作用。又「見惡人无咎」，既

見惡人，豈能无咎？須待解釋。

大抵所有三百八十四爻爻辭之下所繫之「象曰」云云，多爲重複之辭，既不足詮釋爻辭之意義，亦無新知識之提供，不如〈彖傳〉言之有物。而〈象傳〉似乎旨在列舉六十四卦之內外卦組合：如「澤水、困」，「澤中有火、革」，「兼山、艮」，「山上有木、漸」等等，繼則申述〈象傳〉作者心目中之「君子修己治人」之道。或人謂此乃儒家哲學也，作者認爲就大小〈象傳〉而論，其作者不離乎秦漢時代、以功名利祿爲人生目的的俗儒之胸襟，亦可能爲出自鄒衍一派陰陽家之言，既乏邏輯推理之必然性，更無事理所必至之當然性。^⑨

後儒不察，不明《易》據天道以明人事（明「天人之際」），並以窮、通、變、久爲人事新革，社會變遷之通則（窮「古今之變」）。天道則生生不已、新新不停；人道則應戒懼始終，以崇德廣業而化成天下。不幸，自孔子逝世後，俗儒斤斤於「經世致用」高闊之論，運用小智小慧，比附大小〈象傳〉中之言辭，敷衍成篇。如宋之程伊川^⑩。明之來知德^⑪輩，動輒稱道王朝歷史之興替，戒懼人生之出處，便以爲已盡讀《易》之能事。究實不外乎三家村冬烘學究之談，卑無高見。嗚呼！民族智慧之墮墜，不禁使人浩嘆！

四、〈象傳〉

〈彖傳〉乃《周易》哲學精義之所在。繫於六十四卦卦下之「彖」辭，言簡意賅，字字珠

璣，充份表達原始儒家（應早於孔子）智慧之光彩。又〈彖傳〉之成，其中若干部份必在孔子之前已經集結，故〈繫辭傳〉有謂：

八卦以象告，爻彖以情言。剛柔雜居，而吉凶可見矣！

再則曰：

知者觀其彖辭，則思過半矣。

是則孔子玩《易》，編章三絕之時，彖辭似乎已在《易》書中。假如上引〈繫辭傳〉之言果出自孔子，於〈彖傳〉中孔子「觀」得何項消息，使其作如上贊譽之辭？

細審〈彖傳〉之主旨在就天道以闡明人事，亦由人事以彰顯天道。其持論之焦點在大人（君子）與天地合德，以化成天下。約而言之：

（一）言乎天者未可離乎人，言乎人者未可離乎天。換言之，人者天地之一份子也，天地之道者，乃人心智之所積也。人居天地之間，故得參天地之化育。

觀彖曰：「觀天之神道而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服也。」

賁彖曰：「日月四時」天文也，文明以正人文也。觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下。」

咸彖曰：「天地感而萬物化生，聖人感人心而天下化成。觀其所感，而天下萬物之情可見也。」

泰彖曰：「天地交而萬物通也，上下交而其志同也。」

謙彖曰：「天道下濟而光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。」

頤彖曰：「天地養萬物，聖人養賢以及萬民。頤之時『用』大矣哉！」

恆彖曰：「日月得天而能久照，四時變化而能久成，聖人久於其道而天下化成。」

睽彖曰：「天地睽而事同也，男女睽而其志通也，萬物睽而其事類也。睽之時用大矣哉！」

兌彖曰：「是以順乎天而應乎人，說以先民，民忘其勞。說以犯難，民忘其死，兌之大，民勸矣哉。」

(二) 歷史興亡，事業成敗，決於是否「偕時而行」。變通者趣時者也，剛健自強，所以應乎天者也。

大有彖曰：「大有其德剛健而文明，應乎天而時行，是以元亨。」

剝彖曰：「君子尚消息盈虛，天行也。」

遯彖曰：「遯而亨也，剛當位而應，與時行也。」

革彖曰：「革而信之，文明以說，大亨以正。革而當其悔乃亡。天地革而四時成，湯武革命，順乎天而應乎人。革之時『義』大矣哉。」

損彖曰：「損剛益柔有時，損益盈虛，與時偕行。」

豫彖曰：「天地以順動，故日月不過，四時不忒，聖人以順動，則刑罰清而民服，豫之時義大矣哉。」

復彖曰：「反復其道，七日來復，天行也。復其見天地之心乎。」

益彖曰：「天施地生，其益无方。凡益之道與時偕行。」

艮彖曰：「艮，止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。」

豐彖曰：「日中則昃，月盈則食。天地盈虛與時消息，而況於人乎？況於鬼神乎？」

(3) 睽別爲通，陰陽相交；得乎中正，保合太和。美利天下，光恆時新。

乾彖曰：「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。」

坤彖曰：「坤厚載物，德合無疆。含弘光大，品物咸亨。」

大壯彖曰：「大者正也。正大，而天下之情可見也。」

同人彖曰：「乾行也，文明以健，中正而應，君子正也。唯君子爲能通天下之志。」

姤彖曰：「天地相遇，品物咸章也。剛遇中正，天下大行，姤之時義大矣哉。」

節彖曰：「中正以通，天地節而四時成。」

(4) 君子因時而惕，雖危无咎。知進退存亡「得喪」而不失其正者，其惟聖人乎？

屯彖曰：「動乎險中，大亨、貞。」

師彖曰：「能以眾正，可以王矣。剛中而應，行險而順，以此毒天下而民從之，吉，无咎。」

需彖曰：「險在前也，剛健而不陷，義不困窮矣。」

大畜彖曰：「剛健篤實輝光，日新其德，剛上而尚賢，能止健，大正也。不家食（即言服務公家也）吉，養賢也。」

蹇彖曰：「蹇，難也。險在前，見險而能止，知矣哉！」

明夷彖曰：「內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之。內難而能正其志，箕子以之（文王與箕子乃古之聖賢也）。」

鼎彖曰：「聖人亨以享上帝，而大亨以養聖賢。」

以上所舉各卦彖辭，涉及天人之際及為政之道，含義重大，遠非大小〈象傳〉之語言繁衍叢脞可比。其中無「子曰」，故無直接徵引孔子之言者。又據前引見於〈繫辭傳〉之「知者觀其彖辭，思過半矣」，則〈象傳〉似應先乎孔子而在，然則孰為之耶？觀乎〈象傳〉繫於六十四卦之下，頗能曲盡各卦所含之特殊意義。使讀者得知每一卦雖不外乎陰陽六爻之組合，但因其組合中「剛柔雜居」、「動在其中」以致「愛惡相攻」、「吉凶生焉」。其能明鑑於六十四種不同之組合，所派生六十四種不同之情勢，並能針對此不同之六十四種情勢，綜覽每一卦所含天時、地利，以指示人之出處進退之所宜，於是繫之以辭，命之為〈象〉。此蓋古之聰明睿智之

士之所爲，豈周史佚屬下「師者」或「儒者」之創作耶？

歐陽修指〈繫辭〉、〈說卦〉、〈雜卦〉、〈文言〉爲言語重疊、乖戾，良有以也。但對於〈彖傳〉、〈象傳〉並未加論列。歐陽修含渾其辭謂「孔子之文章，《易》、《春秋》是矣。」究竟《易》中何者爲「孔子之文章」並無指示。〈易童子問〉之作用在啟人疑竇，約千年之後中國疑古學派顧頡剛、錢玄同、胡適之輩，藉〈易童子問〉企圖打倒作爲儒家六經之首之《易經》，進而打倒「孔家店」^⑫，此事因共黨竊據大陸而付諸實施矣。後世之發展雖非歐陽修所可預見，故不應以歐陽修爲待罪之羔羊也。然而歷史演變，講張爲幻，世之爲學者可不慎哉！

五、〈文言傳〉

歐陽修於〈易童子問〉中對於乾〈文言傳〉所引「元、亨、利、貞」四德，作如下之問答：

童子曰：「敢問四德？」曰：「此魯穆姜之所道也。初穆姜之筮也，遇艮之隨，而爲『元、亨、利、貞』說也。在襄公九年後十有三年而孔子始生，又數十年而始贊易，然則四德非乾之德，文言非爲孔子之言也。」^⑬

查乾、隨等七卦所繫元、亨、利、貞之四德，其定義之完成應早在卦爻辭寫定之時。又查《春

秋左傳》中左丘明追述襄公九年（西曆紀元前五六四年）筮史之言與《易》〈文言傳〉所載四德之定義只有一字之差：〈文言傳〉作「元者善之長也」，《春秋左傳》作「元者體之長也」。此類占斷之辭如元、亨、利、貞、吉、凶、悔、吝等等文字之定義因卜筮之用必久已流傳民間。魯襄公九年筮史引之以說穆姜，謂其終將重獲自由，不致幽囚於東宮而薨。〈文言傳〉之引四德之前未標明「子曰」，故不得認定爲孔子之言。縱然爲孔子之言，亦無如歐陽修所認知此兩者之間有年代淆亂之失。實則此久已流傳之四德定義，左丘明引之乃追述襄公九年之事，孔子引之入《易》〈文言傳〉。左丘明與孔子乃同時代人，何來年代不符之怪論。歐陽修乃詞章之能手，但昧於推理論事，實種因於「讀書不求甚解」。今胡適之輩步其後塵，且變本加厲，好「開風氣之先」，故作驚世駭俗之論，以彰疑古之風氣。^⑭

〈文言傳〉之作司馬遷與班固似乎認爲出諸孔子，但因其內容之「叢脞」、「繁衍」、「乖戾」，歐陽修否定其爲孔子之作。證諸今《易》通行本，〈文言傳〉中於乾卦引「子曰」凡六次。於坤卦不見「子曰」，但其內容與乾卦〈文言傳〉所引六處孔子之言不相悖，只因後世抄書者疏忽，以致遺失「子曰」及「初六」、「六二」、「六三」、「六四」、「六五」、「上六」、「用六」諸辭而已。究乾、坤兩卦〈文言傳〉中之思想如出一轍，稱讚一理想中之人格，名之爲「君子」、「賢人」、「大人」、「聖人」皆無不可。〈文言傳〉於乾文「九五」謂：

夫大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？

又於乾之「上九」則謂：

亢之爲言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。其唯聖人乎知進退存亡「得喪」而不失其正者，其唯聖人乎！

又於坤之「六五」謂：

君子黃中通理，正位居體，美在其中而暢於四肢，發於事業，美之至也。

此與孔子與《論語》中讚美堯、舜、禹^⑮文王、^⑯周公^⑰之所言，並無軒輊。據此，則《易》〈文言傳〉與《論語》乃至《禮記》中若干篇章所錄孔子之言，必皆出於孔子及門弟子之手。是故今之讀古書者，必須體認孔子「述而不作」之事實，凡見於古籍中「子曰」之內容互有出入之處，實出於門弟子記錄時用語有別，但不妨礙其俱爲孔子之言也。不幸歐陽修心中橫亘一「孔子之作」或「孔子之言」應當如此，如此，不應當如彼，如彼。而不知某些《易傳》乃出於後儒所集結，其中實有孔子之言參雜於「古之遺言」、「世之傳說」之中也。

六、〈繫辭傳〉

歐陽修於〈繫辭傳〉有謂：

此所謂〈繫辭傳〉者，漢初謂之〈易大傳〉也。至後漢已爲〈繫辭〉矣……謂之聖人之作，則僭妄之書也。蓋夫使學者知〈大傳〉爲諸儒之作，而敢取其是而捨其非，則三代之末去古未遠，老師名家之世學，長者先生之餘論，雜於其間者在焉，未必無益於學也。使以爲聖人之作，不敢有所擇而盡信之，則害經惑世者多矣。⑮

誠哉！歐陽修之言也。又歐陽修更列舉〈繫辭傳〉中若干叢脞、繁衍之處以證其說。歐陽修可謂有心人也。但《易》源於卜筮之用，其古老應不亞於中國文化之古老。自伏羲畫卦始，歷經神農、黃帝、堯、舜、迄乎夏、商。時貫三古，作易者何止百家。但經悠久歲月，爲歷史所淘汰，雖夏之《連山》、殷之《龜藏》亦久已湮沒，唯《周易》獨存。

就《周易》內容而論，因時代之演變，代有增加。其始不過六十四卦，三百八十四爻而已；繼則卦有卦辭，爻有爻辭。作卦者何人，繫之以卦爻辭者又何人，以年代荒遠，諸般傳說殊難證實。後之《易傳》具微言大義者不外〈彖〉、〈象〉、〈繫辭〉、〈文言〉而已。其他〈說卦〉、〈序卦〉、〈雜卦〉殆爲史筮之手冊，參考資料而已。

《易傳》內容因時代而多所增益，其中最爲顯著者，莫過於〈繫辭傳〉。歐陽修所列舉其繁衍、叢脞之處，正足以證明該傳，因時代之演變，歷代筮史及朝廷師、儒之輩所作有關易辭之詮釋，一併由集結者收入其中，故難免於重疊雜亂之弊。

茲據大陸長沙馬王堆漢墓中帛書《易》之文件而論，張政烺於〈繫辭傳〉作如下之描述：

帛書《繫辭》共八十多行，六千字，不分上下篇。和今本（指朱熹之《周易本義》）對勘，上篇基本相同。但帛書沒有「大衍之數五十」一節（約一八九字），大約是後加的。下篇出入較大；尤其是有一大段（約二十三行，一千七百字）今本刪去其中一段一百五十六字，變成今本《說卦》篇第一至第三章。可見《說卦》是後起的。¹⁹

此帛書《繫辭傳》之抄寫與殉葬約在漢文帝時代（西曆紀元前一七九至一五七年），正如歐陽修所言此乃漢初之《易大傳》也。嗣後其部份之內容：始於「昔者聖人之作易也」而終於「是故易逆數也」，入於《說卦傳》而成爲其第一、第二、第三節。又見於馬王堆帛書《易》之佚文《要》篇中，若干孔子贊《易》之辭，經後人抄入帛書《繫辭傳》中。足見今之通行本《繫辭傳》乃百衲本，歷經若干歲月之增益刪削變化而形成。然而後世學者因爲尊經、尊孔，竟將《繫辭》、《文言》、《彖》、《象》各傳，視爲孔子之作，而無視以上各《易》傳之真正來源及其本有之面目。但如歐陽修呼之爲「僭僞之書」，且具有「害經惑世」之罪愆，則未免於衛道者褊狹愚昧之失。要之，今之《繫辭傳》中有孔子之言，實爲不爭之事實。

七、三種互不相容成卦法之解故

歐陽修致疑於《易》傳中所言畫卦或成卦之事，有謂：

繫辭曰：「河出圖，洛出書，聖人則之」（本文作者認爲「則之」或爲「用之」之誤，

蓋因形近。」所謂圖者八卦之文也。神馬負之自河而出，以授於伏羲者也。是八卦非人之所爲，是天之所降也。又曰：「包犧（「包羲」、「伏羲」、「苞犧」一也）之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦。」然則八卦者是人之所爲也，河圖不與焉。又《說卦》又曰：「昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦。」則卦又生於蓍矣。^{②①}

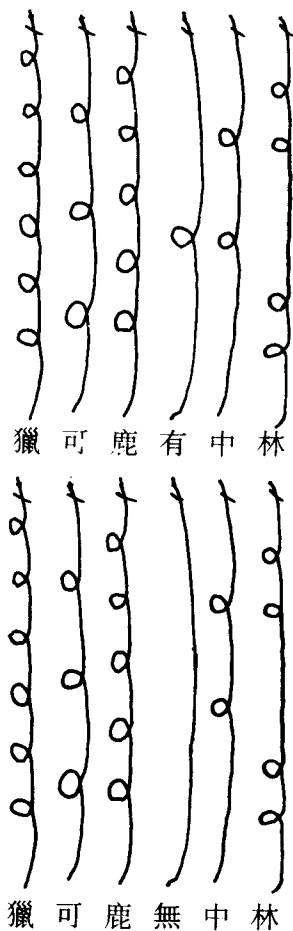
此舉三項八卦源起：（一）包犧之仰觀俯察，近取遠取，以作八卦。（二）河出圖、洛出書，天降八卦。（三）佈蓍分策，揲四歸奇，經十有八變而成卦。此三者似有未盡相容之處，但究實此三者所指不同，可以並存而不害。茲分而答辯如下。

（一）結繩與八卦

在未使用書寫文字之前，結繩之功能足以代替文字之功能。故《繫辭傳》有言「上古結繩而治，後世聖人易之以書契。」所謂「結繩而治」即言以結繩代表文字以傳遞消息，頒佈政令，訂立契約。關於後一項老子曾謂：「善信無繩約而不可解」，^{②②}即言守信者不須以結繩爲約，而必守之，足見古有「結繩爲約」之事。

結繩可因其繩結之形狀大小，數量多寡，及其排列空間種種規訂，用以代替文字。現居於美國新墨西哥州之紀羅可（Cherokee）印地安部落仍沿用結繩以傳遞消息，將不同之繩結懸

掛林梢，以告知「林中有鹿可獵」或「林中無鹿可獵」等等。



上圖旨在示意紀羅可印地安部落以繩結表達消息情報，其繩結排列秩序，與形狀大小等必有慣例，惜乎，作者未加通曉而已。

結繩之形態不外乎「連」、「斷」、「虛」、「滿」、「空」、「實」而已。如乾作☰，呼之為「乾三連」；坤作☷，呼之為「坤六斷」；坎☵，呼之為「坎中滿」；離☲，呼之為「離中虛」；震☳，呼之為「震仰盂」，蓋以盂是實體而中虛；巽☴，呼之為「巽下斷」，蓋以巽上二爻連而下一爻斷也；艮☶，呼之為「艮覆碗」，蓋以艮上爻連而下一爻斷，狀如「覆碗」，兌☱，呼之為「兌上缺」，蓋以兌之上爻斷而下一爻連也。是故八純卦之構形，無不一一由結繩之基本狀態連「一」，或斷「一」所組成。乾之「三連」，坤之「六斷」正所以說明結繩與八卦形成之關係。由乾坤之相配而生六子，再由八卦相錯而生其他之五

十六卦，無不出諸「乾三連」、「坤六斷」之相互組合也。

〈繫辭傳〉所言包犧畫卦之事，雖語焉不詳，且「結繩而治」之言，有偏重其宣佈政令之施政目的。但由結繩之組合而滋生六十四卦，是乃由具體事物（繩結子）而入於抽象符號之製作。庶幾「通德」、「類情」，思想交換，因之教化之功能得彰。

〈繫辭傳〉言包犧氏之仰觀、俯察，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，其目的在乎天時、地利及人民生活之所需，以發明日用器物求生活之改善，此與畫卦無關。但包犧氏發明「結繩而治」，方與八卦之製作有關。早期之結繩主要目的在傳政令、訂契約。後因歷史演變，人事日繁，古人以此通德類情之工具，加以組合畫作八卦，進而滋生為六十四卦，並用之作爲卜筮祛疑之工具。歐陽修見不及此，以爲包犧氏之仰觀、俯察等等爲的是畫卦，於是疑竇滋生，徒增困擾。

（二）河圖、洛書

以河圖、洛書爲八卦之所從出，乃出於歐陽修之誤解。〈繫辭傳〉言「河出圖、洛出書、聖人則之。」歐陽修以爲此「聖人」乃包犧氏，於是設問之曰：

河圖之所出也，八卦之文已具乎？則包犧授之而已，何所爲也？八卦之文不具，必須人力而爲之，則不足爲河圖也。^{②②}

此所謂「人力」，指包犧氏之仰觀、俯察、近取、遠取等等。正如前節「結繩與八卦」之所言

，包犧氏之仰觀、俯察、近取、遠取等等與文化物之製作有關，與畫卦無關。其與畫卦具有密切關係者，乃包犧氏之「結繩而治」也。歐陽修懷疑河圖、洛書與畫卦有關，確有見地。但其所提供之論證，往往失據。

考「河出圖、洛出書」雖見於〈繫辭傳〉，但究何為河圖？何為洛書？鄭康成之前如孔安國、劉歆、楊雄、班固、王肅等皆認河圖、洛書為八卦。但鄭康成引〈春秋緯〉謂：

河以通乾出天苞，洛以流坤吐地符。河龍圖發，洛龜書感。河圖有九篇，洛書有六篇。^{②3}是則鄭康成心目中河圖、洛書乃文字所書寫之文章也，非圖表也。鄭康成之生也晚（127A.D. - 200A.D.），距漢之亡不過二十年，漢自哀平之間讖緯、術數、災異、祥瑞之事日有傳聞，以迎合王莽之篡漢，光武之中興。雖有關河圖、洛書之流言，早在民間傳播，但其真正面目，必待道士陳搏，道學家邵雍，理學家朱熹方始顯著於世。

朱熹於《易學啟蒙》中謂：

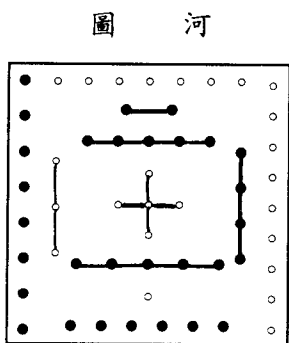
圓者河圖之數，方者洛書之文，故義（包犧）文（文王）因之而造易，禹（夏禹王）箕（箕子）敘之而作範也。^{②4}

朱氏於答袁樞文中謂：

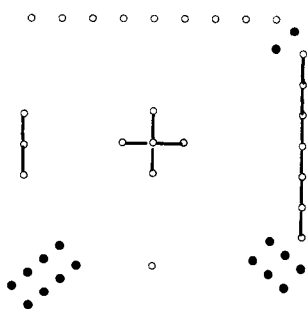
至如河圖與易之天一至十者合，而載天地五十有五之數，則易之所從出也。洛書與洪範之初一至次九者合，而具疇之數，則固洪範之所出也。^{②5}

此項以十數爲河圖，蓋朱熹以《繫辭傳》所言「天數五，地數五，五位相得而各有合，天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五」一段爲依據。先乎朱熹，如唐之孔穎達於《周易正義》中只言「天一與地六相得合爲水，地二與天七相得合爲火，天三地八相得合爲木，地四與天九相得合爲金，天五與地十相得合爲土。」先於孔穎達如虞翻，京房雖有以八卦配四時、方位、五行、天干地支、二十四氣等等，但未曾名之爲河圖或洛書。入宋劉牧等初以十爲洛書，九爲河圖，朱熹曾爲文力闢之。所謂「九」者，所謂「十」者皆指數而言，十者十個數目，九者九個數目。以一、二、三、四、五、六、七、八、九、十爲天地之數，於《繫辭傳》可謂言之有據，但以至九爲洛書之數，則於《易》爲無據。茲據朱熹河圖、洛書所排列數字之方位，亦與《易》卦、《易》辭、《易》義渺不相干。

河圖、洛書——（見《易學啟蒙》）：



洛書

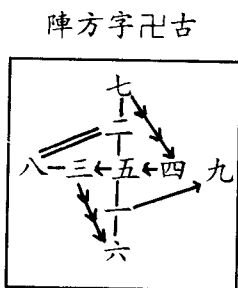


三三方陣

4	9	2
3	5	7
8	1	6

三三方陣見算術書

如謂宋人河圖、洛書之作，皆屬言之有據，則其所據者，不外緯書（《易緯》、《春秋緯》等等），如謂其傳承有自，則其傳承應始於古之方士、術士及後之道士。河圖或許出自古代之咒字方陣：



此方陣以五為中軸。七、四、五、三、六與八、二、五、一、九為兩柁，其積量各為二十有五，合為五十，乃大衍之數也。竊疑宋朱熹輩，特於中軸五之上下再加以五，以湊足五十有五之數，以符合「天地之數五十有五」之說而已。

洛書源於三三方陣見前，西方稱之為「魔方陣」(magic square)。此一數目字之組合具有特性：縱、橫、交叉相加各為十五。在中國此一方陣恐久被發現，以其具有此一無可理解之特性，故神秘之，作為宮殿、宗廟、路寢、燕寢建築之模式。據尸子謂：「黃帝合宮，夏人總章，殷人陽館，周人明堂。」又見於殷商卜文，周代鍾鼎彝器：《尚書》、《史記》所載，皆言有太室及四宮，四室合之為九宮。至於方陣中九個不同之數字，可能指各宮各室因其功用，而有修廣之差及其臺階各有高低之別。⁽²⁶⁾

又據大陸考古者於河南阜陽縣雙古堆發掘西漢汝陰侯墓，獲得「太乙九宮占盤」。據報謂：太乙九宮占盤之正面，是按八卦和五行屬性（水、火、木、金、土）排列的。九宮的名稱和各宮節氣的日數與《靈樞經》。《九宮八風篇》篇首圖完全一致。小圓盤的刻

畫與河圖、洛書完全符合。②⑦

足見河圖、洛書之流傳，早在西漢。或因朝代更替，世事滄桑而一度湮沒無聞。唐初復由道士相傳，至宋初方重獲學人重視，蔚爲「圖書之學」。

歐陽修認爲包犧畫卦之事與河圖、洛書之天降八卦之說不能相容，可謂持之有故。但包犧畫卦意指因結繩之「連」、「斷」而製作八卦。而河圖、洛書純然發端於神話，其與八卦究有何種關係，乃出於道士與俗儒之憑空想像，勉強加諸而已，豈足憑信！

(二) 揲蓍成卦

歐陽修引《說卦傳》之「昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍，参天二地而倚數，觀變於陰陽而立卦。」繼則謂「則卦又生蓍矣。」②⑧於卦之用九、用六，歐陽修謂：

乾曰用九，坤曰用六，曰釋所以不用七八也。陽爻七九則變，陰爻八六則變。易用變爲占，故以名其爻也。陽過乎亢則災，數至九而必變，故曰「見群龍无首，吉。」陰

柔之動多入邪，聖因其變而戒之，故曰：「利永貞」。②⑨

歐陽修致疑於畫卦之事有多種不同成卦之法，其心中以爲包犧氏乃始畫八卦之人，河圖、洛書乃天降八卦，既已荒誕不經，揲蓍生卦更屬匪夷所思。實則包犧氏畫卦爲一事，《易》具卜筮之用，其揲蓍成卦乃另一事，其間並無乖戾之處。

揲蓍成卦於《繫辭傳》之「大衍之數五十，其用四十有九」章已言之頗詳。惜乎六國秦漢

之際，各諸侯國正忙於爭霸，揲蓍成卦因久經擱置，而遭遺忘。後漢有道士魏伯陽著《參同契》至南北朝麻衣道人（可能為陳搏之匿名）著《火珠林》，其卜卦已不用蓍草，改用銅錢擲卦。朱熹於《筮儀》中雖欲復原古之揲蓍成卦法，但以其不甚瞭解見於《春秋左傳》中之筮例，故對於古之筮法仍多迷惘。

朱熹《筮儀》中最不近理者，為不遵照《繫辭傳》所言「揲之以四以象四時」（即言以四除已分後之餘數），而以夾於兩指間之策數為準。依據朱熹筮法，於運算之一以後，餘策不外乎九或五。朱熹對於「九應作八」，「五應作四」並無合理解釋。又認八之數值為二，五之數值為三，亦無說明。實則朱熹沿襲隋唐以來銅錢擲卦，以文面為陰，漫面為陽之習慣。陰之數值為二，而陽之數值為三。若三錢皆陽其爻為九，若三錢皆陰其爻為六，二陰一陽其爻為七，若二陽一陰其爻為八。上舉所言陰陽數值，只是憑空規定，並無任何歷史上或者理論上之依據。是故朱熹於《筮儀》中所作之解釋往往牽強傅會，不近情理，使讀者難於取信。

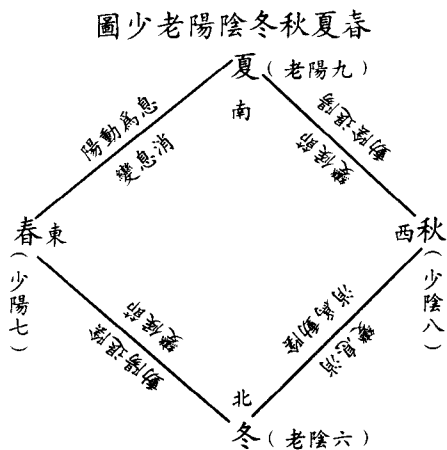
歐陽修所生時代，銅錢擲卦已一例風行。於朱熹所言「九應作八」、「五應作四」、「八之數值為二」、「五之數值為三」種種牽強說辭，恐不暇深究。但於「揲蓍成卦」與「包犧畫卦」之不相容，則耿耿於懷。實則歐陽修之疑，大都出於誤解辭意。

見前引歐陽修所言「用九」、「用六」及「不用七八」之論，恐為當時蓍筮者通常用語，用者與聽者只知其然而不知其所以然。歐陽修又謂：「陽爻七九則變，陰爻八六則變」，然則

何故九變七不變，六變而八不變，實出乎陰陽之老少及乾坤之消息也。《易緯》〈乾鑿度〉有言：

若陽動則進，變七之九象其氣之息也。陰動而退，變八之六象其氣之消也。^{③〇}

又《易》乃形容宇宙創化生生不息之書。《易》乃重時哲學之書(philosophy of time importance)，是以《繫辭傳》中一再宣稱「變通者趨時者也」，「變通配四時」，「變通莫大乎四時」。四時者春、夏、秋、冬也。陰陽老少與春、夏、秋、冬之關係可於下圖見之：



依上圖「由夏入秋」與「由冬入春」皆爲「節候變」。「節候變」者性質之變也。又「由春入夏」與「由秋入冬」乃「消息變」。「消息變」者乃程度之變也。又所以呼老陽爲九，少陽爲七者，因陽動而進是爲息，故九爲老，七爲少。又所以呼老陰爲六，少陰爲八者，因陰動而退是爲消，故八爲少，而六爲老。又中國古代表示方向爲左東、右西、上南、下北正與今日西方地圖所繪方向相反，不可不察。中國歷史書中所言之方向，皆左東、右西、上南、下北之方向也。

本乎上繪之「春夏秋冬陰陽老少圖」，則「用九」、「用六」而「不用七八」之理由，可一目了然矣。

結 論

歐陽修乃文章之能手，詞藝之巧匠。讀其著作每使人有如見行雲流水，舒暢活潑之感。但究其內容則又使讀者感其析理不精，論斷草率。〈易童子問〉並非無可嘉許之處，如論「十翼」非孔子之作等等，但持論偏頗，說理不透闢，以致引發疑竇，遺誤後學。尤其自民初以來，國內疑古及考據學風步歐陽修後塵，遺害國家民族文化之前途，至深且鉅。

注釋

- ①歐陽修：〈易童子問〉卷一，〈歐陽文忠公文集〉，中華，台北。
- ②前書卷一。
- ③前書卷三。
- ④據馬王堆帛書《易》文，〈繫辭〉作「水火相射」見《文物》一九八四，第三期，北京。
- ⑤關於「通辭」之法門及有關「卦例」其顛倒錯亂見於漢、宋易學家著作中者，請參看程石泉所著《易學新探》，後附〈雕菰樓易義〉，黎明出版公司，台北。
- ⑥王弼：《易略例》、《十三經注疏》，中華，台北。
- ⑦《易緯》〈乾坤鑿度〉見孫星衍撰《孔子集語》卷四，上海古籍出版社，上海。
- ⑧司馬遷於〈孔子世家〉列舉彖、象、繫辭、文言、說卦等。班固於〈儒林傳〉則列舉彖、象、繫辭、文言、序卦等。而唐之陸德明於《經典釋文》，孔穎達於《周易正義》皆言孔子作「十翼」。
- ⑨參見《史記》〈孟子荀卿列傳〉中所言鄒衍之「五德轉移，治各有宜」之論。
- ⑩程伊川著《易傳》，揣摹〈彖傳〉、〈象傳〉、王弼《易注》、孔穎達《周易正義》之所言，綜而合之成一美文而已。讀來似乎其中有物，究實盡是似是而非之論，腐儒之言也。

⑪明來知德著有《周易集注》，拾漢、宋易學家之餘唾，專顯個人之出處進退，以為從政者之謀略。注中多引歷史人物之成敗以證其說，實不出陰謀小人之見也。其所言之「錯」、「綜」乃京房「八宮卦次」之翻版也，不足取。

⑫民初自五四運動後，胡適之首倡「新文化運動」，以革除一切中國傳統風俗習慣為職志，其攻擊之目標，乃儒家經典及由此類經典所形成之中國文化，而欲取而代之者，「科學」與「民主」。陳獨秀以中國共產黨黨魁身份高呼打倒「孔家店」，隨聲附和者，在中國國民黨中如蔡元培、吳敬恆，皆其中佼佼者。

⑬歐陽修：〈易童子問〉卷三。

⑭胡適之平生作了許多翻案文章以顯其博學，實在每篇文章皆顯示胡適之學識淺陋。講中國儒家其見於〈原儒〉篇者，證明胡適之對儒家不僅無同情之瞭解，且多詆毀漫罵。胡適之談中國禪宗，連佛學中基本名相都不瞭然，大膽胡扯，美其名為考據！胡適於禪宗有以下諸文：〈從譯本裡研究佛教禪法〉、〈禪宗古史考〉、〈菩提達摩考〉、〈神會和尚遺集〉、〈楞伽宗考〉等。

⑮《論語》〈泰伯〉。

⑯《論語》〈子罕〉。

⑰《論語》〈述而〉、〈泰伯〉。

⑱ 歐陽修：〈易童子問〉卷三。

⑲ 張政烺：帛書〈六十四卦跋〉《文物》，一九八四·第三期，北京。

⑳ 歐陽修：〈易童子問〉卷三。

㉑ 老聃：《老子》，第三十章，見王弼注，台北。

㉒ 歐陽修：〈易童子問〉卷三。

㉓ 見《十三經注疏》本引。

㉔ 朱熹：《易學啟蒙》，廣學社，台北。

㉕ 朱熹：〈答袁樞〉引見《讀易會通》，大孚，台北。

㉖ 《周禮》〈考工記〉「匠人」條言「營國方九里」，此指皇城而言，該記所言宮室大小、方位，引起後世學者多所爭論。見於王國維之《定本觀堂集林》中〈明堂廟寢通考〉，其所言或許近乎古制，但王國維全然忽視王宮所具「三三方陣」（「魔方陣」）中，九個數字排列相加各為十五之神秘特性。又趙尺子指證蒙古故都皇城之建築，其修廣與臺階之層次皆符號魔方陣之特徵。其文曾刊登台北某月刊中。

㉗ 〈太乙九宮占盤〉之發現刊於《文物》，一九七八，第八期，北京。

㉘ 歐陽修：〈易童子問〉卷三。

㉙ 前書卷一。

③〇 《易緯》〈乾鑿度〉之文，見於孫星衍之《孔子集語》卷一，上海古籍出版社，上海。

第八篇 評章太炎論《易》與《唯識》

一、太炎先生其人

章太炎先生博學，且爲國民革命而繫獄，著文多申張民族大義，其爲人則富貴所不能淫，威武所不能屈。傲骨嶙峋，剛正不阿。惜乎！先生博學而不够精審，持論堅固而不甚圓通，使其不得爲一思想家。其才資不足以身通古今中外，使其不得爲一哲學家。充其量，太炎先生乃一博學多才之士。若以太炎先生爲古音韻學家，未也。以其斤斤於古韻二十或二十一之辯，但不知語音學（science of phonetics）所依據之理論與實驗。若以太炎先生爲文字訓詁家，未也。以其只知「六書」、《許氏說文》而上，至《爾雅》諸書，而不知古文字真正之源流，因太炎先生始終不認爲甲骨文、鐘鼎文之研究有助於讀古代經典，且懷疑甲骨及某些鐘鼎之真實性，可謂故步自封矣。若以太炎先生爲佛學大師，未也。鑑於太炎先生所研習與徵引之佛學經論，不外《楞伽經》、《般若經》、《大乘起信論》、《成唯識論》、《成唯識論述記》等而已，不曾深究大乘經論如《法華》、《華嚴》等①。若以太炎先生爲中國史學家，未也。誠然太炎先生於《尚書》文字之訓詁及《春秋左傳》中歷史事故之釐清，確有補正之勞②，但太炎先生於中國史無「史眼」，於中國文化無深愛，一味以順應世界潮流爲務。於是撿拾西方社會

學家之觀點爲觀點，評論中國社會與歷史之演變。如以《易》之卦序以比擬中國人由野蠻而入於文明之社會演變，顯然拾西洋人之牙慧，乃無稽之談。③且西方人談社會之進步只重其物質層面，而忽略道德人倫層面，導致社會問題叢生，中國學人豈可不作深謀遠慮之思，防患於未然？

太炎先生於討論《易》與佛學時，每愛徵引西方哲學思想，以資談助。文中徵引希臘哲人尤其是柏拉圖之哲學、現代之康德、海格爾諸人之理論以證其說。說來如數家珍，究實大都耳食之言。④試問太炎先生既不能讀原典，亦不能讀英語翻譯，何故如此信賴嚴復及後之翻譯家或者日本之翻譯家？太炎先生曾居日本有年，或許通曉日文，諒其通曉之程度只可與梁啟超相仲伯。究實依靠日譯，梁啟超與太炎先生對西方哲學只能作一些浮光掠影之談而已。

但鑑於近兩百年中國之學術風氣之墮墜，太炎先生於時賢中乃一傑出之學者，對於儒、釋、道都有深入之認知。對於文體之特徵、文章之優劣、詩詞之欣賞，每每獨具隻眼，抒發創見。究實太炎先生乃一學者，非文學家，更非詩人⑤，於詩文中偶用一二不常見之文字，所以炫其爲人怪僻而已，於學問無關。

以太炎先生之聰明才資，用功之勤，涉獵之廣，而其成就不過爾爾，使人納悶。其弟子如黃季剛、汪旭初、孫世揚等雖蔚爲一時之選，但難免於爲一曲之士，既不足以光揚太炎先生爲學之某些成就，亦不足以自成一家之言。是故太炎先生之學「即世而斬」，殊堪惋惜。但太炎

先生之學未能盡其才資，卻由於遭受民初以後海內學術風氣之所影響與局限，受害者豈止太炎先生一人而已。

二、太炎先生所生之時代

大體言之，清末民初政治上保皇黨或君主立憲運動只是曇花一現。六君子遭殛刑後，漢人無不傾向革命。太炎先生因為主張革命，為在滬之清廷鷹犬拘禁於獄中。又當時海內學風，沿有清一代考據狂僻，掀起「疑古」浪潮，進而高呼「打倒孔家店」，誓言以「民主」、「科學」改造中國文化。⑥其間雖有「漢學」與「宋學」之爭，但兩者皆已變質：所謂「漢家」流為「考據學」。張之洞曾謂：

漢學所要者二：一曰音讀訓詁，一曰考據事實。音訓明，方知此字為何語。考據確，方知此物為何物，此事為何事，此人為何人。然後知聖賢此言為何意義。不然，空談臆說，望文生義。即或有理亦所謂郢書燕說耳。譬如晉人與楚人語，不通其方言，豈能知其意中事？不問其姓氏里居，豈能斷其人之行誼如何？⑦

而宋學自科舉制度廢止已一蹶不振，朱熹之《四書集注》不再為人人必讀之書，「道統」、「學統」已無人究心，「孔家店」已不打而自倒矣。

此項學術之興衰究不若西方列強入侵中國之震撼人心。憂國之士感於西洋科技優先，足以

使中國人遭受亡國滅種之痛，於是盡廢線裝書，如未投擲之於「毛屎坑」，必已束諸高閣。⑧

五四運動促成白話文運動成功，因中國典藏之經、史、子、集所含之哲學倫理、二十五史，與夫詩詞歌賦皆為文言文，學習白話文者已無能力閱讀以上各項寶藏。今之中國白話詩人，無論其現居大陸或者台灣，已不知唐宋之詩，且模仿西方「印象派」、「朦朧派」之詩，文化亡國莫此為甚，皆胡適之「功勞」也。民初歸國學人得風氣之先者，且進而醜詆儒家，貶損中國經典，視之為帝王御用寶典，封建社會產品，已失去其時代意義與價值。取而代之者西方之「科學、民主」，「馬列主義」，「無政府主義」等等。胡適藉藉所求之「科學、民主」至今不見踪影，但共產黨幹部猶騎在人民頭上。當此大變動時，太炎先生以主張革命而入獄，於獄中曾有以下誓言：

上天以國粹付余，自炳麟之初生迄于今茲三十六歲。鳳鳥不至，河不出圖。惟余亦不任宅其位，繫素王、素臣之迹是踐，豈直抱殘守闕而已！又將官其財物恢明而光大之，懷未得遂，繫于仇國（意指日本），惟金火相革歟，則猶有繼述者。至于支那閥碩壯美之學而遂斬其統緒，國故民紀絕于余手，是則余之罪也。⑨

太炎先生自負有如此者。稽諸先生遺著除《正編》外有《續編》，其文錄除《初編》外另有《別錄》。其屬於小學者，如《文始》、《小學答問》、《說文部首均語》、《新方言》等。並以文字訓詁以校讀《左傳》、《尚書》、《論語》、《三體石經》等書。先生好《管子》及《

莊子》，並於《莊子》有偏愛，除著《莊子解故》外，又著《齊物論釋》。他如《國故論衡》、《檢論》乃通俗概論之作。先生晚年治佛學，《唯識宗》，以阿賴耶識之理論比傳《易經》，其著有《無神論》、《建立宗教論》、《人無我論》、《五無論》等文章，似乎嘗試以會通儒、釋、道之學以抒發先生之智慧。但以上所舉各書究竟何者當尊之爲「國粹」，實費周章。若以《章氏叢書》爲準，不僅「國粹」難尋，且國學範圍亦遠大於先生之所已論列者矣。又以先生於「小學」部門之成就，實不足以解決中國周秦及周秦以前經典解讀之困難。該項經典歷經甲骨契作，簡冊帛書之抄寫，石刻經文示範及雕板印刷，其間因原件腐爛、毀損、文字錯誤、頁次編章失序種種缺失，導致每一經典各有文句無由通曉。^⑩而先生於甲文、金文紛紛出上且其解讀日有進步之時，仍抱殘守闕，以鄭康成之《經注》與許叔重之《說文解字》及《爾雅》、《廣雅》等書爲研究文字形、音、義之權威，不思更上層樓，尋求中國文字更早之源頭，以糾正漢朝末年鄭、許之缺失。

清末民初學人爲時代學風所限，又背負歷史傳承，沉溺於種種有關文字及訓詁之問題中而不能自拔，究實因缺乏真知灼見。治小學者，無能力判別該項歷史問題是否存在，或者是否重要。賢者如王國維已能利用甲文、金文新資源，以抉發久已遺忘或者記載失實之帝王世繫^⑪，但無法避免討論自漢以來「古文」、「今文」之爭論。今日讀其《戰國時秦用籀文六國用古文說》、《史記所謂古文說》、《漢書所謂古文說》、《說文所謂古文說》等文，深感其並無事

實之根據，更無書卷實物爲憑，似乎純然出於王國維先生之臆說。^⑫其所論究不足以增加讀者任何新知。稽諸歷史此項「今文」、「古文」之辯，恐係漢儒向壁虛造，並不存在。縱然存在，亦不重要。足證雖博學多才之士如章太炎、王國維，猶無力拋棄此類無重大意義之學術上歷史包袱。

查小學於《漢書》〈藝文志〉中本列於六藝之末。學人爲通經不得不習小學，小學乃工具之學也。但有清一代通儒十之八九爲小學家，如顧炎武、惠棟、戴震、江永、王念孫、王引之、郝懿行、朱駿聲、段玉裁、錢大昕、陳東塾、俞樾、孫詒讓等就文字之形、音、義三科各有專書問世。^⑬於文字、訓詁、聲韻各爲獨立且專門之研究，就學術之立場言之，分工越細，成就越大，不可厚非，但就通經立場言之，誠如太炎先生之言：

謂信如戴氏所舉誦《堯典》之說，古人三年通一經，今必十年然後通《堯典》。以是教人，則是以有涯之生隨無涯之知也。^⑭

惜乎，太炎先生雖有知人之智，但乏自知之明。考太炎先生所作文字、訓詁、聲韻以及歷史之考據，其綿密精微之處不遜於惠、戴、王、段之輩。唯其於經典之微言大義，與夫中華文化之精粹，試問曾有何項石破天驚、山河震動之發現？《齊物論釋》實不足以當之也。

猶有不得不言者、民初以來，無論其爲考據或者國粹學派，無不好援引西方學者之言辭，以炫博學。如此類作者能讀原典，或指明其徵引之語句出自何書何頁，未嘗不是「學貫中西」

之美事。無奈此輩炫學者，往往得自耳食之言，所知不確。如梁漱溟之大著《中西文化及其哲學》，顧名思義，應是《大英百科全書》之巨作。但究其內容梁氏對中國歷史文化之認知，較諸西洋人，遠不如《西方沒落》（*The Decline of The West*）之作者斯萊格勒（O. Spengler）。其拾西洋人之牙慧（可能由日文得之）高談「歷史研究法」者有梁啟超。他如張君勵之崇拜康德，胡適之崇拜杜威，王國維心儀叔本華，熊十力之推崇柏格森，廖季平之崇拜弗勞伊德之病態心理學（libidinal theory of Freud）每每使人有「匪夷所思」之感。太炎先生引據西方哲學家如柏拉圖、斯比諾莎、赫爾圖門、康德、鹿塞梨尼、貝爾巴陀、捷諾摩、曼布輪息、海格爾等人，如數家珍，此乃用西洋人之學說，以支持其「無神論」者^⑮。試問太炎先生有關西方哲學之知識何所自來？日文翻譯乎？中文翻譯乎？當太炎先生之時，中譯西方哲學家著作甚少，而日譯西方哲學家之著作又未稱盡善，則太炎先生西方哲學之知，如非出自其熟悉西方語言，則唯有獲自耳食之言矣。民初學者「我慢」之疾，何深若此！若非出自「自卑感」之作祟，必也，以不知為知之愚昧行為也。

三、太炎先生誤解文王獄中生活

太炎先生所處之時代及其所提供之學術風氣，誠如上節之所陳述。無奈民初學人出諸「我慢」，往往肆意造說，罔顧情理。太炎先生以《易》辭比傳佛學《唯識宗》之名相，可為例證

。太炎先生有言曰：

《易》爲開物成務之書，所說皆世間法也。世法之極著出世之端。《傳》曰：「作易者其有憂患乎？」文王雖拘羑里，而逆王執盡不久當就俘滅，未足措意。其所憂患則群龍無首，生生不已。雖已五戒既濟，非入無餘涅槃而滅度之，亦終于未濟而已。何謂五戒：「婦喪其茀，勿逐，七日得。」知其無盜，無淫也。「東鄰殺牛不如西鄰之禴祭」，以示明信。知其無殺，無妄語也。「濡其首」，未濟言「飲食濡首」，此不言飲酒（此指既濟上六爻辭「濡其首，厲。」而言），知其無飲酒也。^{①⑥}

太炎先生謂《易》之爲書在開物成務，乃世間法，此是確論。但又謂「著出世之端」，並引據《繫辭傳》中「作易者其有憂患乎」作爲其持論之根據，則出諸太炎先生之牽強傳會。先生並羅織以下之言「文王雖拘於羑里，而逆王、執盡，不久當就俘滅，未足措意，其所憂患者則群龍無首，生生不已」以說明文王雖尚未入無餘涅槃，但已遵守五戒之規。此乃向壁虛造之言，於事無據。

實則文王之所憂者應爲自身之安全，其次則爲如何興周滅紂。見於艮卦卦辭、爻辭，坎卦爻辭，噬嗑卦爻辭，剝卦爻辭及其他卦爻辭無不一一透露其獄中生活之苦楚及危殆，急希救援。

如見於艮卦卦辭：「艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人。」此「艮」字據唐蘭先生之

考證：「乃回首視也」。①⑦絕非如許慎於《說文解字》中所言：「艮從匕目，匕目猶目相匕，不相下也。」亦非如《說卦傳》所云：「艮，止也」。文王於牢獄中回首而視，不見身影，因獄中無陽光亦無燈火。故稱「不獲其身」。又牢獄乃方寸之地，無行走回旋之餘地，又無伴侶，故稱「行其庭，不見其人。」

又艮初六曰「艮其趾」，六二曰「艮其腓」，九三曰「艮其限，列其夤，厲薰心。」皆言文王獄中生活所受苦刑，以致喪失其足趾或手指，害及其腎臟功能，每每昏潰失去知覺也。

又如坎卦九二曰「坎有險，求小得。」何謂「小得」？坎六四爻辭明白告知：「樽酒，簋二，用缶，納自牖，終无咎。」即言文王獄中飢餓，如得一樽酒，二盤菜，用土製餐具由牢窗遞入，於願已足！縱然行賄獄卒以得此，何咎之有？此明告周之臣民應如此遵行者也。

又如噬嗑初九曰：「滅趾」，六二曰「滅鼻」，六三曰「遇毒」，上九曰：「滅耳」，皆言文王囚獄中因足械而「滅趾」，因食物霉爛惡臭而「滅鼻」，「滅鼻」者，失去嗅覺也。又因吞食霉爛惡臭之食物而中毒，故稱「遇毒」。「滅耳」者，因項上枷鎖厚重，曾傷及耳朵。

又如剝卦初六曰：「剝牀以足」，六二曰：「剝牀以辯」，六四曰：「剝牀以膚」，皆言文王獄中囚牀破爛，不得息地而卧。因潮濕，肌膚潰爛；肌膚潰爛，雖有牀亦難於使用，故稱「剝牀」。

如上所言，文王獄中所憂者，乃自身性命難保；所患者起居飲食之匱乏與竄敗，足以傷身

。至於謂文王「所憂患者爲群龍無首，生生不已。」是乃無端美譽。如文王得親聆太炎先生之言，當不禁啞然失笑，而內心則又深感欲哭無淚矣。

太炎先生以爲文王「已五戒既濟」，更屬無稽之談。既濟六二曰：「婦喪其茀，勿逐，七日得。」此婦喪茀正如睽初九之所言，「喪馬勿逐，自復。」小畜初九之「復自道，何其吝」，无妄六三之「无妄之災，或繫之牛，行人得之，邑人之災。」卦中所言失而復得之事，正是窮、通、變、久順乎自然之事。藉此所以告諸世人凡居逆境時，應勿沮喪，因不久將有復興之日。正如泰卦九三曰：「无平不陂，无往不復」者是也。太炎先生「匪夷所思」，以爲婦女得回其已失之茀，便足以證明此間「無淫」、「無盜」，事屬牽強。

又「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭」，禴祭既非「菜祭」亦無「薄祭」。禴在夏、商、周三代爲四時祭中之一祭，牲牢必備，不得謂之爲「無殺」。至於周之禴祭何以較商之卯牛以祭爲「明信」，無論其爲「明信」於神，或者「明信」於民，除太炎先生之擬測外，無所依據。以殷周之際於文王被囚之後，周人所能爲者，乃祈求神明保佑文王而已，禴祭目的在此。

又既濟上六曰：「濡其首，厲。」厲者，災難也。與「小狐汔濟，濡其尾」相對待。「濡其首」者，言終日酗酒不醒，不能處理朝政。此正指殷紂之所以喪亡，社稷不保。又作《易》者並不反對飲酒，於未濟上九曰：「有孚于飲酒，无咎。濡其首，有孚失是。」有孚者，信守規定也。《酒誥》中有文王誥戒小子之言謂：「有正有事，無彝酒。越庶國飲，惟祀。德將無

醉。」言惟於祭典，全國上下可飲酒，但不許醉。太炎先生前言文王「無飲酒」，故不犯戒，是乃向壁虛造。太炎先生以爲文王雖未入無餘涅槃，但已通五戒之關，豈嚙語乎！

四、太炎先生比附《易》卦與唯識名相

（甲）評「乾即阿賴耶，坤即末那執」

太炎先生曾以《唯識宗》名相詮釋《易》卦卦辭。有言曰：

乾即阿賴耶。先有生相，即起能見。能見而境界妄見矣，故曰大始。坤即末那執，此生爲實，執此境界爲實，皆順乾也，故曰成物。阿賴耶識有了別，無作用，故曰知。末那恆審思量，思即是行，故曰作。^⑬

「乾爲阿賴耶」，「坤爲末那執」，衡之以「乾」、「坤」於《易》思想體系中之含義，及「阿賴耶」與「末那執」於唯識論中之含義，「乾」與「阿賴耶」、「坤」與「末那執」確是難於牽合。但太炎先生曲爲之說，強爲比傳。

夫乾坤乃宇宙創化（creativity）之功用。乾坤綱蘊，萬物化生，而生生不已，而新新（novelty）不停也。既不落於宋儒陰陽二氣之唯物論，亦不陷於阿賴耶及末那識之唯識論。

中國哲學家本乎其傳統之民族智慧，應能發揮《大易》之精神以建立一合乎人情、事理、泯滅主、客、內、外、一、多、心、物，有、無種種二元妄見之執。視天、地、人三才之道通

體相關，而人得天獨厚，參天地之化育，以創造真、善、美諸般價值之統一與綜合，為天人交感之共同目標。

不幸春秋、戰國忙於爭霸，秦漢忙於王朝統一之戰，使「各正性命，保合太和」、「含弘光大，品物咸亨」之宇宙觀及「朝乾夕惕」、「積健為雄」、「開物成務」、「發于事業」之人生觀淪為經世致用，功名利祿之學，或為文字訓詁，事物考據之學。民族智慧之衰頹，莫此為甚。至乎魏晉時代，有王弼、向秀、何晏諸貴族公子發端《易》、《老》、《莊》三玄之綜合研究，使積極有為《大易》之精神與「無為無不為」之道家精神相結合，重振哲學之玄風。至乎隋唐大乘佛學於中國特放異彩，先由杜順、智儼開其端，繼則法藏悉心擴而充之，終則澄觀集成之。綜合印度傳入之《華嚴經》卷所含大乘玄義¹⁹，與《大易》創化生生之理，建立四法界：「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」及「事事無礙法界」，以彰明天、地、人三才之道，相即相入，圓融互攝，通體相關。「有為功德」與「無為功德」互不相礙，生滅與真如本是一體，世法與出世法並不衝突，《易》道感通與涅槃八味可以並存。

不幸，太炎先生知不足以紹繼大乘佛學之傳承，而羨乎小乘二元論之《唯識宗》，且汲汲乎以《唯識宗》之八識比傳《大易》之微言大義。試問如何能將主張「創化不息」、「生生不已」之《易》學與倡言「生生為惡」、「苦集滅道」之小乘教義相結合？

太炎先生謂「乾為阿賴耶」，試問何謂阿賴耶？如為「瀑流恆轉」，則相當西方心理學家

如威廉·詹姆士（William James）所言之「意識」（consciousness）：如指「閤下意識」便是「潛意識」或者「不意識」（subconsciousness or unconsciousness）。據太炎先生謂：「阿賴耶識有了別，無作用，故曰知。」試問阿賴耶既能「了別」，又名爲「知」，怎能稱之爲「無作用」？恐太炎先生無心中俯拾西洋心理學家之牙慧，以爲「意識」乃一項「心理動態」（a mental state）非「心理動作」（mental action）也。實則「阿賴耶」即是「瀑流恆轉」，無時無刻不在動作。

太炎先生又謂「坤爲末那執」。據《唯識宗》系統，末那是第七識。什麼是第七識？太炎先生於《建立宗教論》中謂：

末那雖執賴耶以此爲我，以此爲法，而無見、行、我、法等想。^{②①}

實則依《唯識宗》之名相，末那識空無所有，空無所能，末那乃意識之根，亦名之爲意根，實乃攀緣識也：可以阿賴耶爲我，亦可以執外界爲法。意根似乎並無選擇之能力，而意識如電源可以隨時開關，試問於意識與阿賴耶之間何須有一「末那意根」介乎其中？太炎先生前於《葑漢微言》中謂：「末那恆審思量，思即是行，故曰作。」今於《建立宗教論》中謂：「末那意根無見、行、我、法等想。」何前後所言如此抵牾？

又太炎先生於討論《唯識宗》所言之「三自性」與「三無性」往往顛倒錯亂，不能自圓其說。此項缺失可能出自《唯識宗》自身在理論上攪擾糾纏，加之玄奘之中文程度太差^{②②}，譯筆

不得明白清楚、簡潔通順。以致後世治唯識學者墜入理窟深淵，不能自拔^②。國人早應效法英國哲學論壇，尋求「奧康剃刀」(William of Ockham's razor)，斬斷《唯識宗》所自造之「虛妄分別」。

《唯識宗》標立「三自性」又立「三無性」正所以說明《唯識宗》之陷於二元論之困境：既認知一切因緣生，而緣生是假，為何於緣生上立「遍計所執自性」、「依它起自性」與「圓成實自性」？此三者既有自性，則明明是「有」，此「有」顯然與佛之聖義「空」不相容。於是正當大乘佛學如天台、華嚴已深入聖義諦，建立名言系統之時，《唯識宗》求訴諸「密意」，以建立其「三無論」。所謂「密意」者，即「不了義」也。「不了義」者，言與理性矛盾，但又不得不持之之謂也。

夫宗教之聖情建立於智慧，既不從唯識之八識來，亦非從「不了義」來。宗教生活之體驗應從真、善、美、聖之價值實現來。區區八識（或九識或十識）之分析，不過認知心理學之部分而已。如認為此項分析有助於判別名相與事物相應行或不應行，則可。但「唯識」與由知解雙運、福慧雙修，以入於涅槃八味之聖情，無從銜接。


(乙)評「咸」是「愛欲潤生」及《易》有三乘說

太炎先生又謂：

《易》上經始乾坤，下經始咸。先儒或以天道人事相比傳。韓康伯非之。然《經》分

上下並非無意義。按佛典言十二緣生。第一爲無明，第八支爲愛。無明發業，愛欲潤生。由是一切法生，流注不絕。若徒有無明，不以愛爲增上，則不得展轉結生也。故《易》首乾坤者說無明支。下經首咸說愛支。愛莫甚於男女，故以夫婦表之。《易》說緣生皎然可知。²³

《易》重「創化生生，生生不已，新新不停」與唯識「緣生」說相鑿柄。「緣生」是因果的（causal）、機械的（mechanic）決定論（determinism），是阿利安人（Aryans）（印歐語系之人、古代繁殖於希臘、中東、印度各處）之信念。中國人洞察宇宙創化歷程、社會結構之窮、通、變、久及個人之吉、凶、悔、吝，無非機遇之「突然變化」、「斬然換新」。雖然各種變化並無限制，但無不以適時、適境、適事、適人爲鵠的。尤其在社會演變及人生禍福方面，看來危機重重，如能適時應機、防微杜漸，無不可化險爲夷，避禍趨福。是故中國哲學家無論其爲儒，爲道，爲墨無不重視「時用之大矣哉」。只有佛小乘教深信因果決定論，迷於十二因緣之果報，而《唯識宗》接受般若空宗之信念：天空、地空、人空、一切皆空。由此視生命若「苦聚」，以「寂滅」爲皈歸。與大易之精神，「敬德修業」、「剛健不息」、「藏器於身，待時而動」，背道而馳。

太炎先生曾舉咸卦爲愛，愛爲增上，足以潤生。故以夫妻表之。查「咸」，甲骨文作，象斧形兵器，其意爲斬。《尚書》〈君奭〉有「咸劉厥敵」之文。又查咸初六曰：「咸其拇」

「六二曰『咸其腓』，九三曰：『咸其股』，九五曰『咸其脢』，上六曰：『咸其輔、頰、舌』。以上各爻辭皆含戕傷身體部位之意，所以形容文王身陷囹圄之苦情。其拇、其腓、其股、其脢，其輔、頰、舌，恐因受刑具致傷殘，或者失去其應有之功能。又咸卦卦辭確有「娶女吉」三字，但與六爻辭渺不相關，與〈彖傳〉〈象傳〉之言關係密切，想此三字必為後儒所加。

實則言：「愛欲潤生」之道者，分見於家人之「利女貞」，姤之「女壯，勿用取女」，漸之「女歸吉，利貞」，及觀之「利女貞」，而獨獨與「山上有澤」之咸卦毫無干涉。且《易經》分上下兩篇，上篇三十卦，下篇三十四卦，未必有任何義理為此項分篇之依據。是則太炎先生所言十二因緣中第八支以咸卦當之，於道理上無所著落。

太炎先生於詮釋乾、坤、艮、觀四卦時比傳之以佛教三乘，其言曰：

用九（乾卦）象曰：「天德不可為首也」，用六（坤卦）象曰：「以大終也」，所謂無明無始而有終。二用實一事，特於乾言因，於坤言果耳。斯乃佛道究竟之地，則如來乘是也。^{②4}

《易》重生生創化，與佛小乘教「因果業報」觀迥然不同。以因果決定及「六道輪迴」說教者既不足以勸善，亦不足以懲惡，徒增煩惱而已。凡信「十二因緣」之聯鎖及「因果業報」之死結者，必然不得「了生死」，且將「畏生死」，是乃由所知障墮入煩惱障者也。試問若不由佛

智求覺悟，不行功德求解脫，何處是佛道「究竟地」？況且《易》中所見之文王，可謂「求生不得，求死不能」，更有何因緣進得「如來乘」？

太炎先生就艮卦卦辭「艮其背，不獲其身。行其庭，不見其人」，推論之曰：「此即斷『人我見』者，則『聲聞乘』也。」⁽²⁵⁾艮卦卦辭真正含義，作者前文已加說明，是乃文王囚居於暗無天日之地牢中之生活實況，與「聲聞乘」渺不相干。聲聞者言於在生之時不及見釋迦，但因接聞於佛門弟子而覺悟者。文王壽近百年，又早於釋迦約五百歲，接聞之事，應在釋迦。夫文王以囹圄苦難、憂患意識，抒發其實踐智慧，興周建國垂八百年。釋迦識無常苦集，捨世間榮華，引眾生成正覺。各有千秋，不須世人故為褒貶也。

又太炎先生於觀卦九五之「觀我生」及上九之「觀其生」謂：

此即辟支佛，由觀緣生而悟者。其人不說法，但以神變示化，故觀彖言「聖人以神道設教而天下服」，則辟支佛乘也。⁽²⁶⁾

查辟支佛乃自悟自覺而成佛者，與「觀我生」、「觀其生」渺不相涉，因「觀我生」、「觀其生」非「觀緣生」也。「緣生」之說等諸「因果決定」論，於中國《易》、《老》、《莊》中不見踪影。且《易》言「爲道也屢遷，變動不居」、「不可爲典要，唯變所適」，何來「緣生」？是故太炎先生所言：「易中微言具備三乘」，純出諸先生於《易》與唯識名相加以牽強傳會而已。

(丙) 評「種性」與「業識」

太炎先生迷惑於佛小乘，愛言「了生死」。有謂：

菩薩「種性」知本無生，而了生死……死之事即生是也，更無別理。是有見於「業識」，念念生滅不可得，故生時未嘗不死。誠如川流之逝，何足以喻道德。而存心者必當捨此業識，正趣真如矣。^{②1}

究實太炎先生之所言正為小乘教義植根之所在；所謂「種性」、「業識」、「念念生滅不可得」亦正是《唯識宗》安立之所本。「種性」之說實來自古代印度社會階級制度 (caste system)，分「種性」為一、菩薩，二、獨覺，三、聲聞，四、不定種性，五、無性有情等五種性，藏於阿賴耶識中為五性種子。殆若有情眾生先天具有此五種差別之性，可說是「命中註定」，無可改變。果如此說，則佛教三藏：經、律、論所談種種修證，種種境界，無乃徒然曉舌，枉費功夫而已。此與大乘佛學所言「人人有佛性」、「個個皆可成佛」不相容。談「種性」，則無由談佛性，而人之最上境界，只是菩薩而已。如人人皆可成佛，則「種性」說必出諸社會階級偏狹之謬見，此乃小乘教真面貌也。

所謂「業識」實來自「無明業惑」之迷思，此與西方希伯萊宗教及後之耶教，以為人之生也犯有原罪如出一轍。此與中國人尊重生命，敬事祖宗之情操相背謬。太炎先生相信「業識」之說，於是卑視人類，反對有「我」，且視「我」為一切罪惡之淵藪。為何太炎先生不見我亦

有慈、悲、喜、捨之大誓願心，進而鼓勵之？一味追隨唯識論師宣揚「我惡」，而不見「我善」？大乘佛教植根於「佛性」與「善根」，雖一闡提猶有佛性，以其善根未嘗斷也。奈何太炎先生不以近乎中國儒、道兩家之天台、華嚴宗爲立教之本，反以小乘教《唯識宗》爲立教之本，豈根器使然耶？先生之怪僻不足損其人格之高尚，但先生之謬執不可諒也。先生有謂：

今之立教惟以自識爲宗。識者云何？真如即是惟識實性。所謂圓成實也。……若執著自體爲言，則惟識之教即與「神我」不異。(28)

查三乘教義皆主「諸法無我」、「因緣生法」。「神我」之說出諸外道之言，以其獨立而真實存在。《成唯識論述記》亦排斥「神我」之說。今太炎先生以「唯識之教，即與神我不異」，豈非自相矛盾耶？又所言「真如即是惟識實性，所謂圓成實也。」試問「惟識實性」豈可與「真如」相比。前者不過感官與客境接觸，經由心理（與腦神經有關）裁度，表之以名相而已。後者乃形上之道，冒天道、地道、人道殊勝之理，或者如大乘所言「真如」乃「涅槃八味」也。《唯識宗》之八識糾纏於「根身」及「器界」、「見分」及「相分」、「現量」及「比量」種種虛妄分別，何來「圓成實性」，更不足以躋升入於「真如妙智」之堂。如依華嚴四祖澄觀「四法界」言，「圓成實性」或在「理事無礙法界」之中。

（丁）評「無人類」說

太炎先生於阿賴耶識藏識中所見者，乃人性惡之種子而已。故不惜倡言：「天地之大德曰

死」。主張「無人類」、「無眾生」、「無世界」，果能如此，豈非一切清淨。什麼「無明業惑」、「三世果報」、「阿賴耶識」一一斷盡，更何必爭辯「有漏」、「無漏」，「有餘」、「無餘」？且聆聽太炎先生之高見：

所謂無人類、無眾生、無世界諸說雖繁多，而無人類為最要。以觀無我為本因，為斷交接為方便，此消滅人類之方也。然世人多言天地之大德曰生，陰陽匹偶、根性所同，不應背天德而違人道。嗟乎！人在天地若萬物之寄於康瓠耳。器非同類，則無德之可感，體無知識，則何物之能生。且原始要終，有生者未有不死。既云天地之大德曰生，何獨不曰天地之大德曰死。^{②9}

嗚呼！先生之言坦直、澈底、就事論事，爽快利落。無奈不合人情事理。考《易》〈繫辭傳〉中所言「天地之大德曰生」、「生生之謂易」，約在兩三千年前出於中國先賢之口，今之物理學家於觀察實驗中已予以一一證明。

據云構成萬物之最小單元，名之為分子（molecule）。今之「原生質物理學家」（plasma physicist）及「遺傳生物學家」（genetic biologist）經其實驗證明分子能自動製造與其相似之拷貝（「副本」）。而拷貝不雷同，具有些微之差，因之構成不同之類型。此類分子一經物理學家製成之後，便由某一類爭著與另一類相結合，此似乎為宇宙起源與生命起源之「本因」。^{③0}太炎先生所言「器非同類，則無德之可感；體無知識，則何物之能生」之說辭，證之以人

造分子能主動相結合，而產生新類型之分子或細胞，則其說爲無據。

且「天地之大德曰生」而「生生之謂易」，將永無休止，雖求其斷滅而不可能。因此一宇宙，此一世界，自然、自動、不待緣而自生。且生與死同時並進，生死之間並無因果前後。正如「秩序」與「混亂」同時存在，循環相生而不已。佛家所想像之斷滅空或分斷生死，恐只是一劫（an epoch）中之事，或一剎那項間之事（如人身中細胞之生死）。又於三世之中過去，現在皆已現行（actual），而未來將永遠是未來，既無限量亦無終結，佛家輪迴之說，毫無根據。宇宙創化生生，而新新不停。每一剎皆構成一新局勢，而每一新局勢又胎生更新局勢。中國民族智慧存於《易》經傳之中者與佛小乘之「因果」、「輪迴」觀極不相容。

太炎先生以唯識爲立教之本，以人生三苦爲勸教之本。先生有言曰：

夫名、色、五陰爲苦聚。人生三苦：一、依內苦，二、依外苦、三、依天苦。此則《金七十論》師猶明其義。而近世學者亦云苦爲積極，樂爲消極。其說近《成實論》〈問受品〉云：「又種種樂少苦能勝：如人足受五欲時，蚊蚋所侵則生苦覺。又如存百子樂不如喪一子苦。夫盡世間之上妙樂，其無益於我秋毫。而祇足以填苦壑。則人生爲苦聚可知。」^③

名相者思想與語言之內容也；色界乃外境；五陰熾盛，據佛家謂足以產生生、老、病、死、憂悲惱、怨憎會、恩愛別離，所欲不得八種苦。夫名相乃工具，其自身無苦樂，用之可生苦樂；

色界乃器用之場所，助苦助樂，事在人爲。五陰熾盛之八苦，前四種與後四種顯有差異。生、老、病、死出乎自然，無可奈何。長生不老，無病無死，是乃妄想。至於憂悲惱、怨憎會、恩愛別離，所欲不得，未必爲人生之大患，端在個人之人格與修養，可轉悲爲喜，離憎存愛，以失爲得，所欲在善。若因人生爲苦聚而出世，是乃拋棄爲人之樂，及「生而爲人」之責任。

太炎先生所言「無人類」、「無眾生」，不僅因「人爲苦聚」而作此主張，且以「人爲萬物之元惡」而作此主張：

至其所謂人道者，不知以宇宙目的爲準邪？抑以人道之天性爲準邪？若以宇宙目的爲準者，已如前駁（前駁指太炎先生曾駁斥海格爾之「以爲宇宙之目的在成功」）。若以人類天性爲準者，人之天性不能無淫，猶其天性不能無殺。以淫爲人道不可斷者，何不以殺爲人道而不可斷乎？……故知淫云、殺云、皆人之根性也。若人性果不好殺者，何以勇、果、剛、毅等名至今不爲惡詞，而以之爲美德。觀其所美，則人性大可見矣。^{③2}

太炎先生有見於人之根性好淫、好殺。但淫有有禮、非禮之別，殺有當義、不當義之別。不得因人人具有淫、殺之能力，便認「人爲萬物之元惡」。凡損人利己見諸行動者，方有善與惡，義與不義，禮與非禮之別。

又世人讚美勇、果、剛、毅者，不必因其殺人而讚美之，縱然爲勇、果、剛、毅而犧牲小

我之生命者，亦讚美之。是故世人所讚美者乃勇、果、剛、毅各種價值，而該項價值於某人行爲上獲得實現。至於該人殺人與否，或者被殺與否，皆非讚美者考慮之重點。

且人有羞惡之心。正如孟子所言此「羞惡之心人皆有之」，且「非由外鑠我也，我固有之也」。所羞者，與禽獸爲伍。所惡者，殺人出諸不義。如眾暴寡，強凌弱，以有備偷襲無備，皆爲殺人出諸不義者也。此項羞惡之心既非由外鑠我，亦非薰習得來。但太炎先生以爲：

要之性中種子本以無明、真如互相薰。由無明薰真如，而天性有好淫、好殺之心。由真如薰無明，而天性亦有惡淫、惡殺之心。兩者俱存，在人所自擇耳。^{③③}

太炎先生雖承認好惡之心可出諸個人之選擇，但又認爲真如與無明可互爲薰習。此仍迷惑於《唯識宗》植根於小乘教之「業惑緣起」之故。真如與無明原是虛妄分別。假如真如本體是不變、清淨、無爲，試問真如如何能薰無明？又假如無明是一切緣起，於無明之外，何來真如供其薰習？

實因主張「萬物唯識」者有鑑於八識內容駁雜，分析浮濫，且無由離「根」、「塵」、「蘊」、「色」之污染。於是企圖改途易轍而有窺基之「五重唯識」之立說。更於《大乘起信論》中捨棄「業惑緣起」，取代以「如來藏緣起」。^{③④}並倡言「如來藏」染淨同體，如謂：

是心從本已來自性清淨而有無明，爲無明所染，而有染心。雖有染心而常恆不變。^{③⑤}其自爲矛盾有如此者。於情於理使人難於苟同。

究實《唯識宗》原本兩元論：如能、所，染、淨，善、惡，有、無，體、用，生、滅，斷、常，色、空，內、外，一、異，往、來，因、果，自、他等等皆作兩分。而不知以上種種皆因相即、相入而兩存，並非出諸阿賴耶識藏識有此種種兩分之種子。唯識之陷入兩元論之謬執，雖歐陽竟无大師亦深知之，於無可奈何中曾言：「有則說有，無則說無。」^{③6}太炎先生似乎於以上種種矛盾，照單全收，毫無警覺。

此項「染淨同體」、「善惡對立」，於事於理皆有未合。其以淫為惡者，便以出世間為得計。其以淫為善者，則婚姻嫁娶一一遵禮而行。實則兩者可以各行其是，因世間法與出世間法未必水火不能相容也。須知「出世在世間，仍須世間住。」又好殺與人之善根相背，乃五戒之中一戒。但其以自衛、保家、為國、或為某項高尚價值如真、善、美、聖及其所衍生之價值而捐軀者，亦獲得世人景仰而且青史留名。是故淫、殺之事，不應只從動物層次加以論斷，應從普遍價值論（general axiology）加以評論。

無奈太炎先生乃一徹底虛無主義者，較諸西方尼采有過之無不及。尼采猶讚美其理想中超人，具有寬宏大量饒恕敵人的美德^{③7}，並激賞古代希臘悲劇精神：大索尼修士之豪情壯志及阿波羅之理性和諧。^{③8}太炎先生只見「人為萬物之元惡」，以其好淫、好殺，等諸動物而無憾。相信西方赫胥黎、達爾文之生物進化論中所言，「物競天擇」、「適者生存」之假設，而排斥世間有「普遍價值」之存在。太炎先生曾謂：

然如希臘學者捨人心之所好，而立真、善、美三，斯實至陋之論。人皆著我，則皆以爲我勝於佗，好勝之念見之爲爭。非獨人耳，一切動物皆然⁽³⁹⁾。

太炎先生斥古代希臘哲學家如蘇格拉底、柏拉圖等輩，標舉真、善、美三爲至陋之論，而不見人依其「善」與「佛性」，嚮往此三項價值之實現，創造文化，懿美人生。反之，太炎先生念念不忘「有我」，時時咒罵此「我」爲好淫、好殺之動物，「爲萬物之元惡」。誠不知太炎先生爲何願爲此「萬物元惡」建立宗教？

或謂立教之旨在度其滅盡，果以滅盡爲傳教之目的，則何不將眾生殺盡，豈非一了百了。但太炎先生亦知度佗之道，應出諸眾生自願解脫。果如此，則宣揚高尚之價值，如真、善、美、聖以提高此好淫、好殺之動物生活，由求生存，進而求價值實現之滿足；由單一價值實現之滿足，提昇之以上臨乎諸般價值綜合實現之滿足。且因如此行事，此動物或可於來世因之而不朽，亦足以慰藉此一無常生命於萬一。

中國儒家談立功、立德、立言之三不朽，所以爲當世人豎起人生楷模，爲來世人建立理想人格。又古代希臘人以追求真、善、美價值之實現，致其三大哲人之著作至今猶爲世人所習讀，是乃真善。其在戲劇、雕刻、建築上之成就，至今猶膾炙人口，是爲美善。吾人豈可迷於佛小乘繆執，而忽視數千年來人類文化之造詣。夫立教之目的，應非度人滅盡，而應爲助人轟轟烈烈，力求價值之實現。誠如華嚴四祖澄觀之所求：雖修入五地菩薩，應生迴向求世俗知，以

醫治眾生趨於果善。④〇

且看動物世界，巨如大象，小如鼯鼠，並無宗教情操，更無宗教典禮。何獨於人疑其爲「萬物元惡」，由「無明業惑」所生？太炎先生實迷於《唯識宗》之妄見也。

五、唯識略評

鑑於自民初以來唯識學曾獨佔佛學講壇，始於「支那內學學院」成立於南京。楊仁山居士、歐陽竟无大師，其他如熊十力、呂秋逸、景昌極皆專治唯識。殆若佛學除唯識外，無其他學派值得學習者。於時在國內禪宗、淨土宗皆有知名之和尚倡導，但除燒香拜佛外，不知發揚佛教以智慧求解脫之至義。

究實唯識乃小乘始教，自始即陷入兩元論泥沼中：先分「能」、「所」，「內」、「外」，繼則「一」與「多」、「主」與「客」、「心」與「境」、「空」與「有」、「真」與「妄」皆作兩分，不相交徹。其所建之五識：眼、耳、鼻、舌、體之與境接觸而生五識，實則此五種器官相助而生識，並必須有名相介入方成知識。並非如《唯識宗》所言：五種感官生五種識也，再加意識，末那識（其含義爲「自我」意識），及作爲藏識之阿賴耶識是爲八識。此項分析由印度數論學派開其端，後則增至九識、十識、十一識者。又此類分析純然出諸如何認識外境引起，於立教之開宗明義相距尚遠。於是採取般若空宗之本體論，以空爲本體。但是，若以

空爲本體，試問「能有」、「所有」、「識有」、「境有」如何交待？其空、有不相容性自始至終困擾唯識學派。

《唯識宗》所習之經論不出乎《阿含》、《楞伽》、《大小般若》、《瑜伽師地論》、《攝大乘論》、《大乘起信論》等等。而於大乘經論如《法華》、《華嚴》、《維摩詰經》、《涅槃》、《中論》、《十二門論》、《大智度論》等等殊少涉及。其基本信念，不離小乘「業惑緣起」之迷妄，其嚮往落於斷滅空見。說空，不由大乘經入門，而以《阿含》、《般若》所言法空、我空爲論旨，而非發揮真空之妙諦。談知識傾向於阿含薰變，而不明如何「轉識成知」（「轉識成知」必賴明乎法相），更不明頓悟成佛之理。談修持、不越乎瑜伽師所言之菩薩乘，而不知有佛乘。談境界，雖倡言無餘涅槃爲畢竟空，但不識涅槃八味中常、樂、我、淨之趣。

畢竟、歐陽大師天資高人一等，深知唯識學之局限，力主嚴唯識與法相之別，並藉法相學以補唯識學之不足。於晚年（民紀二十七年於四川江津立「支那內學院支院」），自立門戶，但倡言大乘，發悲智之幽光，企登法雲之地。較諸太炎先生之「無人類」、「無眾生」、「無世界」、「人爲萬物之元惡」諸譏言高明多矣。但歐陽大師所立教義：以《瑜伽》談自性空，以《般若》談我法空，以《涅槃》談中道空。究竟三者之間，有所遮斷而不得銜接，其故在未能建立一套「宇宙論」(cosmology)與「價值論」(axiology)，以溝通連繫之也。無宇宙論

，則總別、異同、生死之六相，不得圓融無礙；無「價值論」，則理事不得圓融無礙，因之事亦不得圓融無礙。

且如立教只從認知外境出發，而以我空、境空為結論，試問如何能引發六婆羅密之願心，登地求證菩提之毅力？念佛、讚佛，仍應以志在成佛為皈歸。如此歷程豈唯識、法相之學所能承擔？

是故當日在印度，大乘論師對於唯識有九難之言：(一)唯識所因難，(二)世事乖宗難，(三)聖教相違難，(四)唯實成空難，(五)色相非心難，(六)現量為宗難，(七)夢覺相違難，(八)外取他心難。(九)異境非唯難。此項九難雖在後世多有答辯之辭，但往往支吾其言，蔓衍無緒，不足以破難解惑。

④1

總之，《唯識宗》之唯識而不唯心，失所本也。《唯識宗》之唯識而不唯理，失所據也。《唯識宗》之唯識而不唯慧（菩提），失所趨也。《唯識宗》以「唯」表其宗，失中道也。《唯識宗》倡言「萬法唯識」，失圓融也。

六、總結

總上所言，太炎先生曾以創化生生之《易》比傳《唯識宗》瀑流恆轉之阿賴耶識，且以孔子譬諸地上菩薩：

孔子應是地上菩薩，未證入佛地。斷所知障而不盡斷煩惱障，焉得無慟哭之事乎。(42)

太炎先生之意指孔子因顏回死，而哭之慟。事見《論語》。又謂：

孔子川上歎云：「逝者如斯夫，不捨晝夜。」即佛家阿賴耶識，恆轉如瀑流之說也。

(43)

此類比附使讀者深感太炎先生牽強傳會，有所偏失。

就佛學而言，太炎先生偏崇唯識，實非出諸先生之真知灼見，乃肇因於時代潮流之影響。

先生有言曰：

然僕所以獨尊法相者，則自有說。蓋近代學術漸趨實事求是之途。自漢學諸公分條析理，遠非明儒所能企及。逮科學萌芽，則用心益復縝密矣。是故法相之學於明代則不宜，於近代則甚適。由學術之趨使然也。(44)

此言足證太炎先生有生之年，所受中國潮流，學術風氣沾染之深，使先生不得盡其才。此潮流、此風氣非它，乃崇拜西洋科學是也。但國人對於西方科學之歷史發展，其理論構築之方法，與夫科學實驗設備之所須，不暇詳加研究，只是對「科學」二字頂禮膜拜而已。其結果對於西方科學不僅無正確之認知，且產生種種誤解。

太炎先生於《易》之研究亦頗有心得，但為何將此儒家經典六經之首，降格以求苟合於佛小乘唯識之名相？豈同出於崇拜西洋科學之「實事求是」、「分條析理」、「用心縝密」之迷

妄乎？實則西洋科學精神豈止上舉之三項特徵而已。且《唯識宗》所言八識分析之知，究竟如何得與西洋科學相比傳？而《易》又如何得與注重分析之知之《唯識宗》相比傳？再再徒增讀者迷惘而已。豈太炎先生認為除非如此說《易》，否則中國先哲所言形上之道，不得入於西方科學之殿堂乎？悲夫！近二百年來中國民族智慧之墮墜也竟然如此！

注釋

①見於《蒞漢微言》末條，吳承仕所記太炎先生之言：「端居深觀而釋《齊物》，乃與瑜伽、華嚴相會。所謂摩尼見光，隨見異色，因陀帝網攝入無礙。獨有莊生明之而始採其妙。」但證諸太炎先生著述，華嚴所言之四法界，圖融無礙之理，毫無踪影。至於瑜伽師之言乃小乘教義也。《蒞漢微言》，《章氏叢書》，世界書局，台北。

②太炎先生著有：《太史公古文尚書說》，《古文尚書拾遺》，《春秋左氏疑義答問》等書，重歷史之徵信而無史眼。以上各書見前書續編，世界書局，台北。

③《蒞漢微言》，見前叢書，世界書局，台北。

④先生於《建立宗教論》及《無神論》中多引西方哲學家之言，但非直接引據原文。前舉之文見《別錄》卷三，前叢書。

⑤太炎先生之詩充份披露其「詞章之學」之功夫，但非詩歌之上乘也。先生於龔定盦詩多微

辭，蓋以定盦曾仕於清廷。

⑥所謂「五四運動」表面爲不滿北洋政府外交政策所作之抗議，實爲國內學術界不滿人士，及海外歸國之留學生所發動之文化革命。胡適之提倡白話文運動及新文學運動等等，隨聲附和者如錢玄同、顧頡剛創辦《古史辨》，皆以打倒儒家爲目的。嗣後李大釗、陳獨秀利用之以宣揚馬列主義。中國文化傳統歷經「疑古」「非古」及「毀古」三階段。

⑦張之洞之《輶軒語》。

⑧主張將五經四書投諸「毛屎坑」者如吳稚暉（敬恆）、陳獨秀皆有相似之言。

⑨《文錄一》，《章氏叢書》，世界，台北。

⑩本文作者著有《論語讀訓解故》改正原文錯簡錯字不下一百處，又著有《學庸改錯及新詮》，改正錯誤約三十處。過去文字、訓詁，無論爲漢爲宋，於改正古籍之錯簡錯字之校讐工作貢獻甚少，蓋以彼等重外證，不知依語句之上下文理以求文通字順，此乃內證也。

⑪王國維著有《殷卜辭中所見先公先王考》、《續考》諸文，見《定本觀堂集林》卷九，世界書局，台北。

⑫見前書卷七。

⑬如顧炎武之《日知錄》；惠棟之《周易述》、《易漢學》；戴震之《方言疏證》；江永之《古韻標準》；王念孫之《讀書雜誌》，王引之之《經傳釋詞》，《經義述聞》；朱駿聲

之《說文通訓定聲》；段玉裁之《說文解字註》；孫詒讓之《諸子平議》；郝懿行之《爾雅義疏》；俞樾之《古書疑義舉例》，錢大昕之《說文答問》等等。

⑭ 見馬宗霍著：《經學史》第十二篇、清之經學，世界書局，台北。

⑮ 章太炎：《無神論》見《別錄》第三，《章氏叢書》，世界書局，台北。

⑯ 《荀漢微言》，前叢書。未濟上九言：「有孚于酒，无咎。濡其首，有孚失道。」又上九象傳明言「飲酒濡首」。太炎誤讀《易》之原文為「飲食濡首」。

⑰ 唐蘭：《古文字學》，北京。

⑱ 《荀漢微言》，前叢書。

⑲ 華嚴四祖澄觀博學，所著《大方廣華嚴經疏鈔》，《華嚴懸談》，最足以彰顯中國大乘佛學圓融無礙與《周易》廣大悉備，冒天下之道之精神。

⑳ 章太炎：《建立宗教論》，見《別錄》三，章氏叢書，世界，台北。

㉑ 玄奘、慈恩大師所譯諸佛教經典，如玄奘所譯之《唯識二十》、《唯識三十》、《成唯識論》各書譯筆拙劣，所立辭彙亦欠明白清楚。較諸鳩摩羅什之譯作瞠乎其後。

㉒ 後之《唯識宗》論師如窺基、玄範、圓測、惠詔、智周諸人，其著作駁雜，文字艱澀。

㉓ 《荀漢微言》，《章氏叢書》世界，台北。

㉔ 《建立宗教論》，見《別錄》三，前叢書。

②5 〈蒔漢昌言〉，見《經言》，前叢書。

②6 前註。

②7 〈蒔漢昌言〉，前叢書。

②8 〈建立宗教論〉，見《別錄》卷三，前叢書。

②9 〈五無論〉，見《別錄》卷三，前叢書。

③0 請參考一九九四年七月份「科學美國」(Scientific America)有關「分子」及生物「基因」之兩篇論文。

③1 〈五無論〉，見《別錄》卷三。

③2 如前註。

③3 如前註。

③4 《大乘起信論》據日本望月謂為漢人所寫，託名馬鳴菩薩之作。本文作者亦認為出於隋唐間，中國佛學學人，感於《唯識宗》中兩元論之小乘論旨，不足進入大乘殿堂，故造此論將阿賴耶識藏識與如來藏混為一談，希有以助之。

③5 《大乘起信論》梁譯，瑞成書局，台北。

③6 歐陽竟无：〈唯識抉擇論〉，《內學年刊》，鼎文，台北。

③7 F. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*.

③⑧ F. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*.

③⑨ 〈五無論〉，見《別錄》，卷三。

④⑩ 澄觀：《大方廣華嚴經疏鈔》，蓮華精舍，台北。

④⑪ 玄奘譯：《成唯識論》第九卷，大藏經，台北。

④⑫ 〈蒍漢微言〉見《章氏叢書》，台北。

④⑬ 如前註。

④⑭ 答鐵錚。見《別錄》卷二，前叢書。

[General Information]

书名=易学新论

作者=程石泉著

页数=246

SS号=11534758

出版日期=1996年11月第1版

前言

序

第一篇、释乾隆

第二篇、易之时用

一、西方时间观之演变

二、挽近西方哲学界对于时间之再认知

三、中国易经中「时」的哲学

第三篇、六十四卦生生之序

第四篇、易经哲学与怀德海机体主义

第五篇、洪范与易经

第六篇、孔子与易经

一、孔子晚而喜《易》

二、马王堆帛书《易》文之内容及其抄写之年代

三、孔子作「十翼」问题

四、《易》中「子曰」问题

五、孔子对于《易》辞之新诠释

六、孔子之「神道设教」观

七、总结

第七篇、评欧阳修《易童子问》

缘起

一、〈序卦传〉与〈杂卦传〉

二、〈说卦传〉

三、〈象传〉

四、〈彖传〉

五、〈文言传〉

六、〈击辞传〉

七、三种互不相容之成卦法解故

（一）结绳与八卦

（二）河图、洛书

（三）揲著成卦

八、总结

第八篇、评章太炎论《易》与《唯识》

一、太炎先生其人

二、太炎先生所生这时代

三、太炎先生误解文王狱中生活

四、太炎先生比附易卦与唯识名相

甲、「乾即阿赖耶」、「坤即末那执」

乙、评「咸」是「爱欲润生」及「易有三乘」说

丙、评「种性」与「业识」

丁、评「无人人类」说

五、《唯识》略评

六、总结